

SHELLINGS ERSTE MÜNCHNER VORLESUNG 1827/28
„SYSTEM DER WELTALTER“

Eine Interpretation der unveröffentlichten Nachschrift aus
dem Besitz von Horst Fuhrmans

Anton Mirko Koktanek

SCHELLINGS ERSTE MÜNCHNER VORLESUNG 1827/28
"SYSTEM DER WELTALTER"

Eine Interpretation der unveröffentlichten
Nachschrift aus dem Besitz von Horst Fuhrmans

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
einer
hohen philosophischen Fakultät
der
Universität zu München

vorgelegt von
Anton Mirko Koktanek
aus Eisenreichs



Referent: Professor Dr. Alois Dempf.

Korreferent: Professor Dr. Helmut Kuhn.

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Februar 1959.

Inhaltsverzeichnis	Seite
Vorwort	4
I. Der Weltalterentwurf von 1814	7
=====	
1. Der Weg zur Philosophie der Weltalter	7
Der gemeinsame Ansatz für Hölderlin, Hegel	
und Schelling	7
Begegnung mit dem Christentum	7
Schellings Wandlungen	8
Die Phase der Weltalter	10
Was Schelling überwinden mußte: die Identitäts-	
lehre	10
Ergebnisse und Schwierigkeiten	14
Wie will Schelling die Schwierigkeiten über-	
winden	16
2. Die Philosophie der Weltalter	18
Die Einleitung zum Weltalterentwurf von 1814	18
Konstruktion der Gesamtidee Gottes	19
Das Notwendige Gottes	20
Die Trias von Prinzipien in der Natur Gottes	22
Die Freiheit im Wesen Gottes	26
Verbündung des Notwendigen in Gott mit dem	
Freien	28
Organisches Verhältnis der drei Prinzipien	32
Der Organismus von Potenzen in Gott "unter	
der Form der Vergangenheit" gesetzt	33
Episode über das Alte Testament	35
Das Ideenreich als Visionsfülle Gottes	36
Die wirkliche Seinsannahme Gottes	37
Das Stufenreich der Wirklichkeiten	39
Um den lebendigen Gott	42
Zeit und Ewigkeit	44
Ergebnisse und Ansätze	45
II. Münchner Vorlesung 1827/28:	
<u>System der Weltalter</u>	
1. Einleitung zur Münchner Vorlesung	49
Philosophie und Christentum	51
Der Irrtum in der Philosophie	52
Negative Philosophie, Christentum und Mathe-	
matik	53
Zeit und Weltalter	56

	Seite
Die logischen Systeme und das positive System	58
Zusammenfassung	59
<u>2. Systemgeschichte und Systemkritik</u>	60
Cartesius	60
Spinoza	62
Leibniz	63
Rationalismus und Dogmatismus	64
Kant	65
Fichte	67
Schelling	67
Die Grenzen der Identitätsphilosophie	69
Zusammenfassung	72
<u>3. Erkenntnistheorie und Methodenlehre</u>	73
Glauben und Wissen	73
Schauen und Wissen	75
Die Philosophie in Deutschland und im Westen	77
Wissenschaft a priori und a posteriori	79
Dingwelt und Begriffswelt	80
Gegenstand und Autorität der Philosophie	82
Die genetische Methode der Philosophie	84
Zusammenfassung	86
<u>4. Die Theorie des lebendigen Schöpfergottes</u>	87
Vernunftwissenschaft und Verstandesspekulation	88
Der Überstieg zu Gott	89
Die Herrlichkeit Gottes	92
Gott und das Sein	93
Einwände und Antworten	95
Das Sein und das Nichts	97
Episode über die Heilige Schrift	100
Theorie der Schöpfung	103
Der Heilsplan Gottes	105
Zusammenfassung	108
<u>5. Freiheit und Dreieinigkeit</u>	110
Gott und die Freiheit des Menschen	111
Die Zeugung des Sohnes	116
Der Geist vollendet die Dreifaltigkeit	118
Dreifaltigkeit und Schöpfung	119
Der Mensch in der Schöpfung	122
Die Herrlichkeit der Dreieinigkeit	126
Der wahre Begriff des Monotheismus	128
Monotheismus und Polytheismus	130

	Seite
Das vorweltliche Bewußtsein Gottes	133
Philosophie der Zeit	136
System der Weltalter	139
Zusammenfassung	142
<u>III. Ausblick und Überblick</u>	147
<u>1. Ausblick auf die Berliner Einleitung 1841</u>	147
Philosophie - ein Sterben	148
Offenbarung und Erkenntnis	149
Essenz und Existenz	150
Die Polemik gegen Hegel	153
Die positive Philosophie als Erfüllung	156
Sokratische Unwissenheit	157
Empirismus	158
Die Antinomien	158
Zur Theorie Gottes	159
Zusammenfassung	160
<u>2. Überblick</u>	161
Schellings Wandlung und Kontinuität	162
Zur Kritik von Karl Jaspers	165
Die philosophische Problematik	167
Christliche Philosophie	169
Die Freiheit der Philosophie	172
Schellings Verhältnis zur Offenbarung	174
Welcher Art ist das Christentum Schellings?	177
War Schelling Gnostiker?	179
Geistverständnis und Glaube	183
Die Konvergenz der Wissenschaften	187
Ausklang	192
Anmerkungen	195
Quellen	201

Vorwort

Der bekannte Schellingforscher Horst Fuhrmans konnte eine Nachschrift der ersten Schellingvorlesung in München 1827/28 auffinden. Obwohl er noch nicht Muße fand, sie herauszugeben, hat er mir die Handschrift großherzig zur Auslegung zur Verfügung gestellt. Dafür möchte ich ihm aufrichtigen Dank aussprechen.

Eine andere Nachschrift der Münchner Schellingvorlesung von der Hand Martin Deutingers befindet sich im Besitz Professor Berlingers, zwei weitere liegen in der Münchner Staatsbibliothek. Doch sie geben nur Bruchstücke der Vorlesung wieder, während die von Fuhrmans gefundene Nachschrift vollständig und gewissenhaft ist. Ihr Schreiber, den wir leider nicht kennen, fehlte an den 44 Vorlesungstagen nur einmal oder faßte, was in der sechsten und siebenten Vorlesung gesagt wurde, in einem Kapitel zusammen.

Bisher war von dieser Vorlesungsreihe nur der ausgearbeitete Teil bekannt. Schellings Sohn hatte ihn in der Gesamtausgabe, Band X, veröffentlicht unter den Titeln "Erste Vorlesung in München, 26. November 1827", "Zur Geschichte der neueren Philosophie" und "Darstellung des philosophischen Empirismus". Die vorliegende unredigierte Nachschrift aber erlaubt uns nicht nur festzustellen, was Schelling 1827/28 wirklich sagte, sie läßt uns auch einen Blick in die Werkstatt seines Denkens tun.

Die ganze Vorlesung trägt den Titel "System der Weltalter", woraus wir ersehen, daß der Denker noch im Ringen mit der Philosophie der Weltalter stand. Doch lassen sich auch schon die Ansätze für seine Philosophie der Mythologie und Offenbarung, sein Spätwerk, erkennen. Deutlich zeigt sich Schellings Wendung vom Was der Welt zum Daß der Welt, also vom Wesen zum Dasein, von der Vernunft zur Erfahrung, von der Notwendigkeit zur Freiheit, von der Natur zur Geschichte und von der negativen Philosophie, die zu dem gedachten Gott am Ende kommt, zur positiven, die den

lebendigen Gott am Anfang hat und in seiner Offenbarung die Welt gelichtet sieht. diese Wendung trug dem Denker später in Berlin 1841 für kurze Zeit die Verehrung Kierkegaards ein. Schellings Rühmung der Wirklichkeit, der Freiheit und der Existenz hat in Kierkegaard dessen innerstes Wollen entbunden.

Glücklicherweise besitzen wir eine Nachschrift der umstrittenen Schellingvorlesung in Berlin 1841 von der Hand Kierkegaards. Der dänische Theologe hat 41 von den 62 Vorlesungen festgehalten. Das Dokument liegt auf der Nationalbibliothek zu Kopenhagen, wo Eva Schlechta für Alois Dempf eine Abschrift und Übersetzung anfertigte. Ich danke Herrn Professor Alois Dempf herzlich, daß er mit diesen noch unveröffentlichten Text zur Verfügung stellte.

Schellings große Wendung erklärt sich aus seinem Streben, das volle und reine Christentum zu gewinnen. Er war ein christlicher Denker und wollte es sein. Diese Tatsache haben bisher vor allem Alois Dempf und Horst Fuhrmans herausgearbeitet. Schelling hatte der Jugendhoffnung, die romantische Universalpoesie zu entrollen, entsagt; dafür bannte er in sein reifes System die Wirklichkeit der in Unheil gefallenen, doch zum Heile bestimmten Welt. "Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen"¹, immer wieder stieß sein Denken auf diesen Fundamentalsatz der Bibel. Viele Schwierigkeiten, mit denen bisher die Ausleger Schellings zu ringen hatten, beheben sich, wenn man des Denkers Entschluß zum Christentum erkennt. Hierbei leistet der von Fuhrmans gefundene Text unschätzbare Dienste. Er steht sachlich und zeitlich wie ein Brückenpfeiler zwischen den Weltalterfragmenten und der Berliner Einleitung. Dies bestimmt auch den Gang meiner Arbeit.

Im ersten Teil gebe ich eine Darstellung der wichtigsten Gedanken in den "Weltaltern". Dabei halte ich mich ausschließlich an den Entwurf III unter den durch Manfred Schröter veröffentlichten Fragmenten, der mit dem in Band VIII der Sämtlichen Werke veröffentlichten Text identisch

ist, weil er der reifste und geschlossenste ist. Auch Fuhrmans sagt: "Schelling hat ihn so genau konstuiert wie keinen Entwurf sonst"². Im zweiten Teil erläutere ich die Münchner Vorlesung "System der Weltalter" von 1827/28 nach der Nachschrift aus dem Besitz Fuhrmans. Im dritten Teil soll die Schellingsche Position von 1841 an Hand der Kierkegaardschen Nachschrift kurz dargestellt werden. Daran schließt sich ein Überblick über die Fragen, die sich mit im Fortgang der Arbeit aufdrängten.

In den Zitaten habe ich die Rechtschreibung dem gegenwärtigen Gebrauch angepaßt. Auslassungen werden durch Punkte bezeichnet, Einfügungen in Klammern gesetzt. Soweit aus den sämtlichen Werken zitiert wird, lege ich die Ausgabe von 1861 zugrunde. Zur Auslegung der Münchner Vorlesung mußte ich erst eine Transskription besorgen. Ich verfuhr dabei so, daß Zeile mit Zeile, Seite mit Seite der Handschrift übereinstimmen. Diese Übertrag liegt der Dissertation nur für den Zweck der Promotion bei. Einer Veröffentlichung der Nachschrift durch Horst Fuhrmans soll nicht vorgegriffen werden. Die Zitation handhabe ich wie folgt: In Teil I wird die betreffende Seitenzahl des Weltalterentwurfs aus Band VIII der Sämtlichen Werke jeweils hinter dem Zitat in Klammer gegeben. In Teil II führe ich die Seitenzahl der Münchner Nachschrift, in Teil III, Abschnitt 1 "Ausblick auf die Berliner Einleitung 1841" die Seitenzahl der Kierkegaard-Nachschrift in gleicher Weise an. Alle übrigen Zitate und Angaben erscheinen im Apparat.

Mit der Literatur über Schelling habe ich mich pflichtgemäß beschäftigt. Das Buch von Walter Schulz "Die Volendung des deutschen Spätidealismus in der Spätphilosophie Schellings" ist mir leider erst bei Abschluß der Arbeit zugänglich geworden, so daß die darin entwickelten Gedanken nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Es schien mir nicht ratsam, die Arbeit mit Bemerkungen zur Sekundärliteratur zu überfrachten. Ich wollte die Texte selbst zur Geltung bringen und ihren Gehalt ausbreiten. Ausführlich wird die Heilige Schrift zitiert. Dies hängt mit der Anlage meiner Arbeit zusammen. Der christliche Schelling verwies oft auf die Schrift, rühmte sie und legte sie aus.

Zum Schluss danke ich noch Herrn Professor Alois Dempf für das Wohlwollen, mit dem er meine Arbeit gefördert hat.

I Der Weltalterentwurf von 1814

"Glauben Sie mir, es beginnt mit dieser
Schrift eine neue Epoche meines Systems"
Schelling an Cotta (1812)

1. Der Weg zur Philosophie der Weltalter

Der gemeinsame Ansatz für
Hölderlin, Hegel und Schelling

Schelling, 5 Jahre jünger als Hölderlin und Hegel, vermöge seiner erstaunlichen Frühreife ihr Gefährte im Stift zu Tübingen, teilte die Abneigung der Freunde gegen eine buchstabierende Theologie.

Die Jünglinge waren bezaubert vom Bild der Antike, wie es Winkelmann entworfen, Goethe zu poetischer Gestalt erhoben, Schiller gepredigt hatte. Diese Ansicht des Griechentums war einseitig, wie wir heute wissen, aber von großer Wirkung. Unsäglich Helligkeit war dadurch in die düstere Epoche der Revolution gekommen, eine Ikone des Goldenen Zeitalters war errichtet: einmal in der Geschichte, so glaubte man, war Göttliches, Weltliches, Menschliches harmonisch zusammengeklungen.

Solche Einheit galt es geistig festzuhalten und erneut zu verwirklichen. "hen kai pan" heißt es in Hegels Tagebuch.

Die drei Freunde trennten sich mit dem Lösungswort "Reich Gottes"; eine christliche Parole, aber sie verstanden sie im Sinne umgreifender Einheitsstiftung; den christlichen Sinn des Rufes verdrängten sie. All-Einheit wollten sie rühmen: Hölderlin im Reich der Poesie, Hegel in Reich der Geschichte, Schelling im Reich der Natur.

Begegnung mit dem Christentum

Klassizisten sehen die Welt nur mit einem Auge. Wir wollen aber das andere nicht missen. Abendland ist währende Begegnung mit dem Christentum. Tief
bedeutsam,

wie jeder der drei Tübinger die Begegnung erfuhr.

Hölderlin erlebte sie als existentiellen Gegensatz, Er verbrannte am inneren Widerspruch: "Viel hab ich dein/ Und deines Sohnes wegen/ Gelitten, o Madonna,/ Seit ich gehöret von ihm/ In süßer Jugend..."³ "...Ihr alten Götter ...Noch Einen such ich, den/ Ich liebe, unter euch,... Mein Meister und Herr!/ Odu, mein Lehrer!/ Was bist du ferne/ Geblieben?... zu sehr,/ O Christus! häng ich an dir,/ Wiewohl Herakles' Bruder..."⁴

Hegel, den wir heute viel zu flach sehen, bezog das Christentum in sein System ein: Geschichte ist ein einziger Karfreitag, da sich Gott liebend in seine Welt hineinopfert, um sich glorreich in ihr und aus ihr wiederzugewinnen; Dialektik ist Teilhabe der Welt am innertrinitarischen Prozeß Gottes.

Schelling endlich stellte sich seit 1806 in München die Aufgabe: Wiedergeburt der christlichen Theologie aus dem Geist der Naturphilosophie.

Schellings Wandlungen

Das war der große Umbruch Schellingschen Denkens, um dessentwillen alte Freunde von ihm abrückten, am schmachlichsten Goethe anläßlich der Jenaer Berufungsverhandlung 1816.

Allerdings hatte es Schelling der Welt nicht leicht gemacht, seinen Weg zu verfolgen und seine Gedanken nachzuvollziehen. Seine pantheistischen Anfänge lagen vor aller Augen. Mit genialer Sicherheit und Unbekümmertheit hatte er seine Hauptwerke hingeworfen: 1797 die "Ideen zur Philosophie der Natur", 1798 die Schrift "Von der Weltseele", 1799 den "Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und 1800 das "System des transzendentalen Idealismus".

Als sich unter dem Eindruck trüber Erfahrungen sein Weltbild verdunkelte (1800 Tod August Böhmers, 1809 Tod Carolines), zugleich aber eine unerwartete Tiefe empfing, wurden seine Veröffentlichungen spärlicher: 1809 "Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit", 1810 "Clara", 1812 die bissige Polemik gegen Jakobi. Man fühlte den tiefgreifenden Wandel und erhielt doch keine

Klarheit. Als seine Akademierede vom 12. Oktober 1815 "Über die Gottheit von Samothrake" erschien, stemelte man ihn als Wirrkopf ab; die Weimarer Regierung benutzte diese Schrift als Argument gegen seine Wiederberufung nach Jena; Schelling verstummte vollends.

Seit 1827 endlich wieder akademischer Lehrer zu München, tritt er mit seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung als ein scheinbar völlig anderer hervor. Heine nennt ihn abtrünnig und schreibt: "Doch da hat ihn die öffentliche Vernunft nicht länger geduldet, er wurde schmählich herabgestoßen vom Thron des Gedankens. Hegel, sein Majordomus, nahm ihm die Krone vom Haupt und schor ihn und der entsetzte Schelling lebte seitdem wie ein armseliges Mönchlein zu München, einer Stadt, die ihren pfäffischen Charakter schon im Namen trägt und auf Latein *Monacho monachorum* heißt." ⁵

Als Philosophen der Restauration beruft ihn 1841 Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin. Er soll die Hegel-Schule bekämpfen. Das Auditorium ist glänzend: Savigny, Steffens, dann Friedrich Engels, Bakunin, Jakob Burckhardt, Kierkegaard, Rückert. Aber die Urteile sind niederschmetternd: ⁶

Rückert: "Er ist endlich zum Christentum durchgekommen, mit dem er als der jüngste Gnostiker großartig unsinnig hantiert."

Burckhardt: "Schelling ist Gnostiker... Daher das Unheimliche, Monströse, Gestaltlose... Ich dachte jeden Augenblick, es müsse irgendein Ungetüm von asiatischem Gott auf zwölf Beinen dahergewatschelt kommen und sich mit zwölf Armen sechs Hüte von sechs Köpfen nehmen."

Kierkegaard: "Schelling faselt ganz unerträglich... vagabundierendes Philosophieren... Unermüdlichkeit, Gelehrsamkeit zu verraten... ich bin zu alt, Vorlesungen zu hören, gleichwie Schelling zu alt ist, sie zu halten... Seine ganze Lehre von den Potenzen verrät höchste Impotenz... ich glaube, ich wäre ganz verdummt, hätte ich fortgefahren, Schelling zu hören."

Welch ein Wandel vom jungen Schelling, der mit den

großen Männern seiner Zeit freundschaftlich verbunden gewesen war, ⁷ selbst goethisch-antikische Klarheit ausstrahlend, zum greisen Kathederfürsten, der durch theosophische Monstrosität und Dunkelheit die jungen Geister abstieß!

Die Phase der Weltalter

Es kann nicht geleugnet werden: Schellings Denken entbehrt der ruhigen Stetigkeit, der festen Methode, der systembauenden Architektonik, die Hegels Philosophie auszeichnen. Schelling ist stärker im Suchen als im Finden, im Fragen als im Antworten; er ist immer auf dem Wege; immer neuen Anruf erfährt er, dem er sich, zweifellos beeindruckbarer als Hegel, zuwendet. Man hat sich angewöhnt, den jungen Schelling als den Vorläufer Hegels zu werten, und solche Wertung ist in die Sekundärliteratur übergegangen als beharrliches Erbe und hat, da viele ihr philosophisches Wissen aus dem Schrifttum zweiter Hand schöpfen, viel Unheil angerichtet.

Es geht darum, den entscheidenden Hiatus zu überbrücken. Seit 1810 arbeitete Schelling an den "Weltaltern". Seine Briefe sprachen durch Jahre von dem Buche. 1811 und 1813 wurden einige Bogen gedruckt; der Denker zog sie wieder zurück. Die "Weltalter" sollten seine "summa" werden, sie wurden die crux seines Lebens.

Das dem Nachlaß entnommene Werk tat keine Wirkung mehr. Das Zeitalter des Idealismus war verrauscht. Wir können und müssen heute gerechter denken. Die "Weltalter", die Schelling so am Herzen lagen, daß er noch seine Vorlesung in München 1827 als "System der Weltalter" ankündigte, sind die Brücke vom jungen zum alten Schelling.

Was Schelling überwinden mußte: die Identitätslehre

Man kann Schellings Wendung zu den "Weltaltern" begründen durch die Einflüsse von außen: Baader, Ritter, Schubert, Schlegel. Man kann die Einwirkung Böhmes - und sie war groß - ins Treffen führen oder die Wurzel des Neuen in den Auseinandersetzungen mit Eschenmayer, Hegel und Jakobi suchen. Aber diese

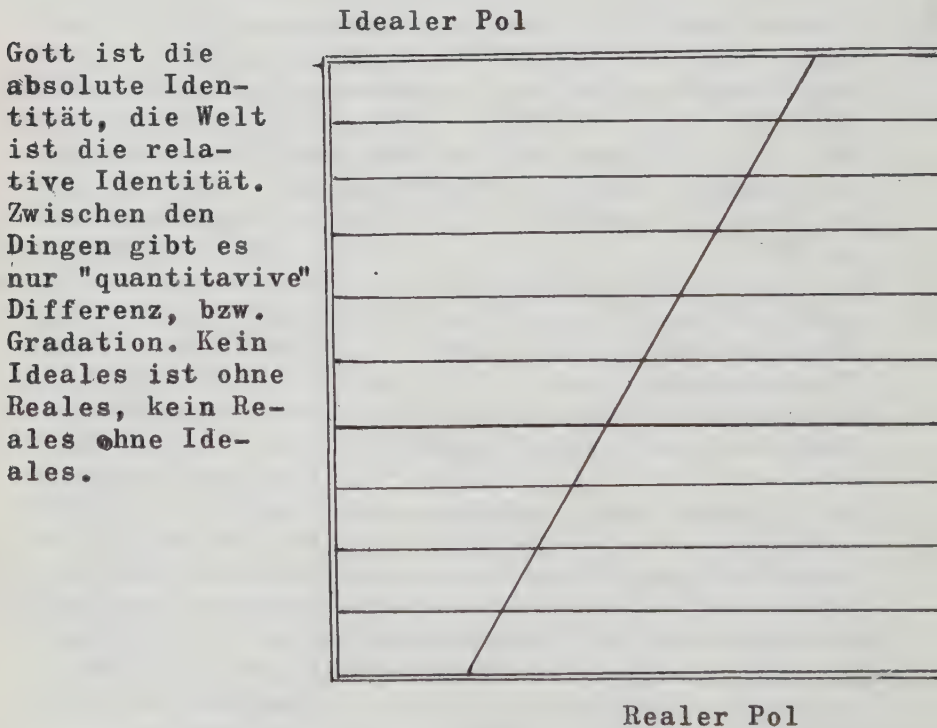
Versuche zerstreuen unsere Aufmerksamkeit. Besser, wir fassen Schelling in der Mitte seines eigenen Entwurfs. Alle äußeren Einwirkungen sind für ihn nur Hilfen zur Selbstfindung. Wir fragen:

- 1.) Von welchem Entwurf geht Schelling zur Philosophie der Weltalter über?
- 2.) Welche inneren Schwierigkeiten liegen in diesem Entwurf?
- 3.) Wie will sie der Denker überwinden?

Zur ersten Frage. Die reifste philosophische Leistung des jungen Schelling ist die Identitätsphilosophie. Ihre Grundzüge: Nicht das Ich (Subjekt, Geist) setzt das Nicht-Ich (Objekt, Welt), sondern der Geist erblüht offensichtlich in der Welt, aus der Welt. Wie ist das möglich? Weil die Natur wohl bewußtlos, "verstandeslos", aber nicht geistlos ist, sondern "eingewickelt" Geist enthält, der freilich erst im Menschen zum Selbst-bewußtsein kommt. "Was ist der Geist des Menschen? Ein Seiendes, aber aus dem Nichtseienden, also...Verstand aus dem Verstandlosen. Was ist die Basis des menschlichen Geistes....? Antwort: das Verstandlose. (VII, 466....470). Der schwierige Begriff des "Nichtseienden" wird noch zu klären sein; das "Verstandlose" meint hier jedoch nicht eine tote Materie, sondern eine, die des ihr innewohnenden Ideellen nicht bewußt ist "Mir ist.... das Objektive ein zugleich Ideelles und Reelles; beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich beisammen... Ich komme mit der Naturphilosophie nie aus jener Identität des Ideal-Realen heraus"(IV, 86/87). Selbst das höchste menschliche Bewußtsein gründet in einer zum Teil unbewußten Natur, selbst die anorganische Materie trägt Geistiges eingeprägt. "In allem Bewußtsein wirken das Bewußte und ein Unbewußtes zusammen." "In allem Wirklichen..... es sei von welcher Art es wolle, sind Subjektives und Objektives, Ideales und Reales immer beisammen, nur in verschiedenen Graden"(VII, 446). Es gibt daher nichts rein Ideelles und nichts rein Reelles, vielmehr nur Zusammensetzungen; die Dinge unterscheiden sich durch die Proportionen des Realen und Idealen. Aber es herrscht "absolute Kon-

tinuität, es ist Eine ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten ... hinaufgeht"(IV, 89). Gott selbst, der Absolute - oder hier noch "das Absolute" - ist Ursprung des Idealen und des Realen; er ist selbst das lautere Subjekt-Objekt oder das Real-Ideale. Er ist das ideale Real-Ideale, die Welt ist das reale Real-Ideale.

Schaubild I: Schema der Welt in der Identitätsphilosophie

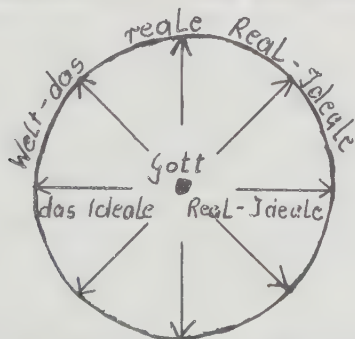


In Gott, dem Absoluten, ist die Welt als vollkommenes Bild gesetzt. Er setzt dies sein Innen als "Außen", er projiziert sich in Welt. Die Welt ist sein Gegen-Bild; die Dinge sind "Spiegelbilder der göttlichen real-idealen Fülle. Es ist das Wesen Gottes, sich in Welt zu entwerfen und zu spiegeln. Deus est ens manifestativum sui. Welt ist nie ohne

Gott, Gott ist nie ohne Welt. "In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eigenes, heiliges und unendliches Leben an" (VII, 168). "Nichts, überall nichts, ist daher an sich unvollkommen.... Dies ist die Heiligkeit aller Dinge, das Kleinste ist heilig wie das Größte" (VII, 189). Aus solcher Schau ergibt sich die Übereinstimmung mit Goethes Naturfrömmigkeit. "Was ist der wahre Geist des Naturforschers? Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur" (VII, 109).

Die unlösliche Wechselbeziehung von Gott und Welt hat Schelling selbst im Gleichnis vom Kreis gegeben: Gott ist der Mittelpunkt, die Welt ist die Kreislinie. Eines kann ohne das andere nicht sein, sonst würde der Begriff Kreis erlöschen. Das Zentrum ist selbst ein auf einen Punkt konzentrierter, ein eingewickelter Kreis. Die Kreislinie ist die Ent-wicklung, die Manifestation des Zentrums. Jeder Punkt der Peripherie steht dem Zentrum gleich nahe, allen Dingen kommt die gleiche Würde zu.

Schaubild II: Die Korrelation Gott-Welt



Gott

das ideale Real-Ideale
 "Innerung" der Welt
 Urbild
 Konzentration
 eingefaltete Fülle
 das innere Wort
 "Das Endliche selbst" ist "der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn" (V, 294) .

Welt

das reale Real-Ideale
 "Äußerung Gottes"
 Abbild
 Projektion
 entfaltete Fülle
 das ausgesprochene Wort

Gott ist gleichzeitig coincidentia oppositorum und summa indifferentia. Die Formel "Gott und Welt sind identisch" meint aber nicht - und das erst wäre vollkommener "Pan-Theismus" - die Realidentität, sondern die unlösliche, wesenhafte Koexistenz. Identität bedeutet hier nicht Einheit, noch Einerleiheit des Seins, sondern wesensmäßige Verbundenheit. In einem poetischen Gleichnis hat Schelling -wie Platon ein Dichterphilosoph- sein Gottbild gemalt: "Gott ist die gleich ewige Nacht (wenn er sich allein ist) und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung und Bewegung, sondern als ein stets ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle" (VII, 162).

Ergebnisse und Schwierigkeiten

Wir kommen zur zweiten Frage: Was sind die Folgerungen aus diesem Entwurf? Welche Schwierigkeiten ergeben sich?

Diese Kosmologie ist von antikischer Harmonie und Schönheit. Gottes Ewigkeit und Ideenfülle legt sich in raumzeitlicher Real-Idealität aus; es gibt keinen Anfang der Dinge, da die Welt Gott in Unendlichkeit wesentlich koexistiert. Aber dieser scheinbar allumfassende Entwurf erweist sich bei tiefer dringender Untersuchung als flach:

- 1.) Die Meinung, Welt sei zeitlich unendlich, entwertet die Zeit; in Ansehung der Unendlichkeit verliert jeder zeitliche Zeitabschnitt seine Bedeutung und Ortung. Das bedeutet auch eine vollkommene Nullifizierung und Entwertung jeglicher Geschichte!
- 2.) Es gibt keine Rangordnung des Seins, da das Ideale und das Reale gleichwertige "Auslegungen" Gottes sind. In den einzelnen Dingen (oder Wesen) sind nur die Anteile verschieden. Der Stein, der zu $9/10$ Reales und zu $1/10$ Ideales birgt, ist nicht geringer als Platon, der zu $1/10$ Reales, zu $9/10$ Ideales birgt.⁸
- 3.) Wo es keine Hierarchie des Seins gibt, gibt es

auch keine Hierarchie der Werte. Welcher Rangunterschied soll dann sein zwischen dem blinden Fall des Steines, der Triebhandlung des Wolfes, dem menschlichen Wirken? Und was soll wertgleichgültige, wertmindere, werthöhere und wertwidrige Handlungen des Menschen unterscheiden? Spiegelt nicht alles zumal Gott?

- 4.) Und gibt es in dieser Welt Freiheit? Was ist, ist Gottesspiegelung; es ist, da Gott es denkt und wie er es denkt. Schelling hat sich wohl gegen diese Ausdeutung gewehrt. Er argumentierte: Gott, als selbständiges Sein, könne sich nur in einem "selbständigen Gegenbild" (VI,31) abbilden. "Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, teilte es ihm nicht seine Macht mit" (VI,35) und "diese eigentliche und wahre Realität des Angeschauten ist Freiheit" (VI,39). Und doch bleibt die Kritik logisch unangreifbar. Schelling fühlte das und lieferte den besten Beweis dafür, indem er die Identität von Gott und Welt aufgab, um seine Freiheitslehre zu retten.
- 5*) So wenig die ursprüngliche Lehre das Dasein des Bösen begründen konnte, so wenig erklärte sie auch Dasein und Wesen des Leides, der Zweckwidrigkeiten (Dysteleologien), der brutalen Widerstände und Kämpfe, kurz all das Dunkle und Unheilvolle.
- 6.) Der Mensch hat in diesem System wie eigentlich keine höhere Würde, so auch keine Unsterblichkeit.
- 7.) Damit entfällt aber auch jede Sonderstellung Christi. Es erlischt die gesamte Weltdeutung des Christentums, Kategorien wie Sündenfall, Sünde, Erlösung, Auferstehung, Gericht, Himmel und andere verlieren ihren Sinn.

Zusammenfassend wird man sagen dürfen, daß diese Sicht dem "historischen" Charakter der Welt keine Rechnung trug.

Wie will Schelling die Schwierigkeiten überwinden?

Hegel erhob gegen das System des Freundes den Vorwurf des "Akosmismus" und kennzeichnete es als die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind".⁹ Am emporkommenden System Hegels wurde es Schelling klar, daß auch er die Geschichte (im umfassenden Sinn) gewinnen müsse. Er empfand auch die Darlegungen Friedrich Schlegels im Buche "Über die Sprache und Weisheit der Indier" (1807) als Kritik. Schlegel teilte darin die orientalischen Philosophien in drei Systeme ein: System des Pantheismus, System der Emanation und System des Dualismus. Er warf dem Pantheismus vor, daß er unvermeidlich die Differenz von Gut und Böse aufhebe und unterstrich die sittlichen Vorzüge des Dualismus.

Schelling äußerte dazu: "Das Wahre liegt ... gerade zwischen diesen dreien mitten inne und hat die organischen Bestandteile eines jeden in sich. Es gibt einen (aber auch nur einen) Punkt, bei dem die Vorstellung der Emanation anwendbar ist, einen, aber auch nur einen, wo die des Dualismus und endlich wieder einen, wo die Indifferenz des Pantheismus."¹⁰ Damit war der Grundriß der drei Weltalter skizziert: Welt geht aus Gott hervor in der "Vergangenheit", ist entzweit zum Gegen-satz in der "Gegenwart" und wird zu seliger Einheit zusammenklingen in der "Zukunft".

Eine entscheidende Hilfestellung bot unserem Denker Franz von Baader. Dieser Arzt, Geologe, praktische Naturforscher, Christ und Mystiker sah in der Geschichte immer das große Heilsdrama von Fall und Heimführung und eine Offenbarung Gottes, wie auch der Kosmos eine Offenbarung sei. Er forderte eine "heilige Geschichte" und eine "heilige Physik".

So wurde Schelling immer stärker auf den romantischen Weg zu den Müttern verwiesen, einen Weg, der aber nicht wie bei Goethe an dem mit Rosen verhüllten Kreuz vorbei in eine fingierte "klassische Walpurgisnacht" führen sollte, sondern zu der Realität aller Ursprünge:

zu Christentum und Mythos. Sein Anliegen hatte sich

nicht gewandelt: Einheitsstiftung. Aber die Welt war größer, tiefer, dunkler, widerspruchsvoller, reicher an realen Gegebenheiten und an Geheimnissen geworden. Der reife Mann mußte mehr ergreifen und umgreifen als der Denker der Identitätsphilosophie, wenn er Einheit feiern wollte.

Es wurde allerdings das Schicksal Schellings, daß er auf seinem Weg zu den Quellen des Christentums in den Bannkreis der Gnosis geriet: incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim. Die Gnosis ist die Sphinx, die immer am Weg der Einheitsstiftung wegelagert; sie hat viele Namen. In diesem Falle hieß sie Jakob Böhme. Den Görlitzer Schuster erkorsich Schelling vorübergehend zu seinem Psychopompos, weil dieser ~~exemplarisch~~ versucht hatte, Christentum und Naturphilosophie zu verbinden, dabei aber die Gegensätze scharf belassen hatte, "nicht damit sich's feinde, sondern daß sei ein Freudenreich".¹¹ Ich fasse die Durchbrüche Schellings schematisch zusammen.

Tafel I: Die entscheidenden Durchbrüche

vom Pantheismus	zum Theismus mit pantheistischen Zügen
vom Idealismus	zum Realismus mit idealistischen Zügen
von der Natur	zur Geschichte des Weltganzen
von der Statik	zur Dynamik
von der Indifferenz	zum Gegensatz Gut und Böse
von der hellen Weltsicht	zur Anerkennung der dunklen Mächte
vom Hellenismus	zum Christentum mit gnostischen Zügen

Das Ergebnis ist die "Philosophie der Weltalter".

2. Die Philosophie der Weltalter

Die Einleitung zum Weltalterentwurf von 1814

In der Einleitung wird das große Richtziel aufgestellt: "Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist, was sein wird." (206) Kein geringes Ziel also: Gesamtschau des Gesamtablaufs der Welt bis in die Vergangenheit und Zukunft Gottes hinein; nicht mühsames Erschließen und Konstruieren, sondern fließendes "Erzählen" aus des Wissens Fülle und Klarheit, ein "historisches" Ideal. Aber: "Noch ist diese Zeit nicht gekommen ... Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht." (206) Und warum nicht? Weil unser Wesen zwiefältig ist. Das überweltliche Prinzip in uns, das "Mitwissenschaft der Schöpfung" hat, ist durch ein anderes, geringeres gebunden und verdunkelt. Dies andere, niedere Prinzip ruft das höhere um Veredelung an und ermuntert es so, sich seiner Herkunft wieder bewußt zu werden. Die Erkenntnis, ganz platonisch als Wiedererkennen gefaßt ¹², erwächst aus dem inneren Gespräch der beiden Wesen im Menschen: "Diese innere Unterredungskunst ... ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild ... ist". (201)

Die dialektische Methode darf jedoch nicht nur eine Idealdialektik - eine Untersuchung der Begriffsentfaltung - sein, sie muß auf erkenntnistheoretischem Realismus gründen: "Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken sei. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt." (199) Wer aber ist dieses Wesen? Es ist Gott selbst, beziehungsweise, wie noch näher dargelegt werden wird, die Natur Gottes. "Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige sein, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht..." (200)

Bestimmt ist somit der Gegenstand der Untersuchung. Und die Methode? Man könnte meinen, reine intellektuelle Anschauung (intuitio, theoria) sei die sinnvollste Weise, das Höchste, Ungeschiedene, Transzendente zu fassen. Schelling bestreitet die Möglichkeit solcher Anschauung nicht, aber: " Wir leben nicht im Schauen ¹³; unser Wissen ist Stückwerk ¹⁴; das heißt, es muß stückweise erzeugt werden im Schauen an und für sich ist kein Verstand" (203). Der Weg, durch das äußere Prinzip hindurchzudringen und "stückweise" die Bewegung des Urlebendigen zu ermitteln, das ist und bleibt die recht verstandene Dialektik. "Hindurch gehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft" (205) "Hier geht die Grenze zwischen Theosophie", die aus Schauungen schöpft, "und Philosophie, welche der Wissenschaftsliebende keusch zu bewahren suchen wird" (204).

Zusammenfassung

- 1.) Fernziel: Erzählung des gesamten Seinsprozesses
- 2.) Nahziel: Wissenschaftliche Wegbereitung für solchen Bericht
- 3.) Methode: Dialektik auf realistischer Grundlage

Konstruktion der Gesamtidee Gottes

Schellings Ziel, über das er später hinausging, ist vorerst, wie Jaspers sagt: "das Erdenken des Seins."

Das Sein aber ist un-aus-denklich im Rahmen dieser unserer Welt, der Welt des Raum-Zeitlichen, der Sinnesdaten und Denk-kategorien; es ist als reines Sein, als Sein an sich, bei sich, im Äon der "Gegenwart" nicht zu fassen. Alle Dinge urständen vor dieser Welt, im Äon der "Vergangenheit". In die "Vergangenheit" müssen wir daher rücksteigen. Aber wie? "Fürsichtig hüllt wie der kommenden Zeiten Ausgang der vergangenen Anfang Gott in dunkle Nacht"(207)

Der Schlüssel zu den Müttern ist die alte Gleichung von Makrokosmos und Mikrokosmos, von Welt und Mensch. "Ein Licht in diesen Dunkelheiten ist, daß gleichwie ... der Mensch eine Welt im Kleinen ist, so die Vor-

gänge des menschlichen Lebens vom Tiefsten bis zu seiner höchsten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müsse. Gewiß ist, daß wer die Geschichte des eigenen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte" (207). Also eine Art kosmologisches "biogenetisches" Grundgesetz ¹⁵.

Aber Schelling geht hier nun nicht methodisch weiter, indem er mit dem Nächsten, etwa einer Entwicklungspsychologie und Anthropologie begänne; er springt vielmehr unmittelbar in das Un-vor-denklliche hinein. Anfang und Grund der Dinge ist Gott. "Aber der Begriff Gottes ist von großem, ja vom allergrößten Umfang, und nicht so mit einem Wort auszusprechen. Es ist in Gott Notwendigkeit und Freiheit. Jene wird schon dadurch, daß ihm ein notwendiges Dasein zugeschrieben wird, anerkannt. Die Notwendigkeit ist insofern ... in Gott vor der Freiheit, weil ein Wesen erst da sein muß, damit es frei wirken könne. Die Notwendigkeit liegt in der Freiheit zu Grunde und ist in Gott selbst das Erste und Älteste ... (209)..... Das Notwendige von Gott nennen wir die Natur Gottes" (210).

Der Begriff Gottes ist von allergrößtem Umfang heißt logischerweise, daß alles Sein und alles Seiende, alle Dinge nach Wirklichkeit und Möglichkeit ihm subsummiert werden. Es ist - so Schelling - in Gott Notwendigkeit und Freiheit. Das Notwendige von Gott soll hinfort heißen: die Natur Gottes.

Das Notwendige Gottes

Wie kommt Schelling zu dieser Annahme? Wenn er den Gedankengang auch in den Weltaltern nicht ausdrücklich festlegt, so ist es doch für uns wichtig, ihn zu rekonstruieren.

Diese unsere Welt ist eine Welt der Kontingenz, eine zufällige Welt, in der kein Ding an sich notwendig (im strengen Sinne) ist. Ich kann jegliches Ding denken seiend und nicht-seiend; indem ich es denke, enthüllt es sich als möglich (denkmöglich). Der Tisch muß nicht sein, dies Haus muß nicht sein, ich muß

nicht sein, die Menschheit muß nicht sein, die Erde nicht und so ins Weite. Doch da dies alles ist, kann man voraussetzen, daß das Sein vor allen Dingen sein muß. (Schelling spricht gelegentlich vom notwendig-notwendigen Sein). Es ist über Leibniz zurück eine Wiederaufnahme des Grundgedankens von Parmenides. Im Unvordenklichen, also den kategorialen Raum zu "Vergangenheit" transzendierend, findet Schelling eine Koinzidenz von Notwendigkeit und Möglichkeit: das erste Sein (primum esse), das notwendig ist, wenn Welt ist und daß Welt sei - und sie ist! - ist zugleich der Inbegriff aller Möglichkeiten (potentia) zur Welt.

Es bieten sich freilich zwei andere Lösungswege an, will man im theistischen Raum bleiben, und das will unser Denker: 1.) Die Schöpfung aus nichts (creatio ex nihilo)
2.) Der Ausfluß aus Gott (emanatio)

Schelling lehnte beide ab. Auf die Gründe kommen wir später zu sprechen.

Aber auch die "erste Natur" (Natur Gottes, das Notwendige von Gott) ist ein kompliziertes Wesen, denn es ist "höchste Lebendigkeit". Wie ist das zu denken?

Diese unsere Welt ist voller Bewegung, Widerspruch, Zwiespalt und Wandel. Philosophie hat oft den Versuch gemacht, den Gegen-satz im Sein aufzuheben, indem sie monistische Konstruktionen entwarf; "indem man das eine Widerstrebende auf das andere zurückzuführen und von ihm herzuleiten suchte" (212). So kam es zum reinen Idealismus, zum reinen Materialismus. Beide werden der Wirklichkeit nichtgerecht. Der Geist ist keine Modifikation, kein Epiphänomen der Materie; die Materie ist keine Modifikation des Geistes. Also muß auch die Dualität, die wir im Grund der Dinge finden, gleichwie die daraus entspringende Bewegung im ersten Sein, in der Natur Gottes notwendig urständen.

"Das Dasein eines solchen ewigen Gegensatzes konnte dem ersten innig fühlenden und bemerkenden Menschen nicht entgehen. Schon in den Uranfängen der Natur diese Zweiheit, nirgends aber im Sichtbaren ihre Quelle findend, mußte er früh sich sagen,

daß der Grund des Gegensatzes so alt, ja älter als die Welt sei; daß, wie in allem Lebendigen, so wohl im Urlebendigen eine Doppelheit sei, die herabgekommen durch viele Stufen sich zu dem bestimmt habe, was bei uns als Licht und Finsternis, Männliches und Weibliches, Geistiges und Leibliches erscheine...."(212).

In der Natur Gottes sind daher zwei Prinzipien, die einander widerstreiten; darüber hinaus aber ist auch Einheit der beiden Prinzipien.

Die Trias von Prinzipien in der Natur Gottes

Es scheint mir wichtig, hier auf die eigentümliche Sageweise Schellings einzugehen, um nicht Verwirrung Platz greifen zu lassen. Schelling, an sich ein Meister der Sprache, hält seine Begriffe nicht beharrlich fest. Sie wandeln sich im Gang der Untersuchung, sie werden oft nicht trennscharf ausgeklärt. So spricht er manchmal von den Prinzipien als Potenzen, wenngleich er im Weltalterentwurf III Potenzen und Prinzipien schon unterscheidet. Die gleiche "Sprachwirrung" reißt bei seinen Formeln, beziehungsweise Symbolen ein. Er bezeichnet die Potenzen als A , A^2 , A^3 ohne zu differenzieren. Ich gebe daher eine geklärte Übersicht der Prinzipien, Potenzen und Wirklichkeiten auf Tafel II, um für unsere Rekonstruktion einen brauchbaren Grund zu legen. Die drei Prinzipien sind:

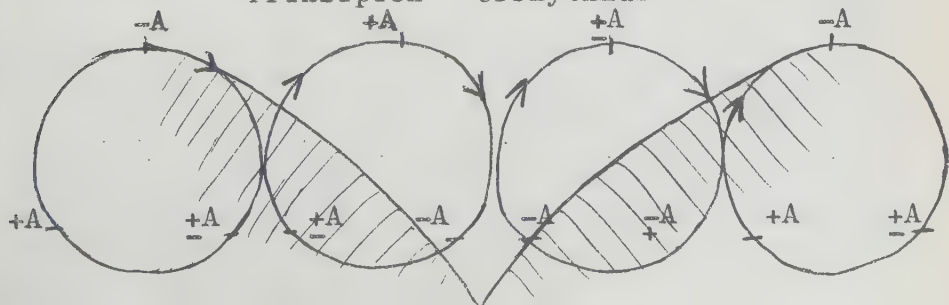
- 1.) das Prinzip, sich zu verschließen, bei sich selbst zu bleiben, zu verneinen (nämlich die Öffnung, Darlegung, Darbietung), zu kontrahieren
- 2.) das Prinzip, sich zu öffnen, aus sich herauszugehen, überzuströmen, sich zu schenken, zu expandieren, zu bejahen
- 3.) das Prinzip des Sowohl-Als/auch (die Identität des Widerspruchs - coincidentia oppositorum), die Einheit

Der Satz vom Widerspruch bezieht sich auf diese Prinzipien nicht, denn das Prinzip der Verneinung ist als solches nicht das Prinzip der Bejahung.

Aber auch die Identität ist nicht schlechthin Aufhebung des Gegen-satzes, sondern ein den anderen gleichrangiges Prinzip. So herrscht ein weiterer Gegensatz zwischen der Spannung und der Einheit der Gegensätze. Aus dem permanenten Gegensatz entsteht die permanente Bewegung: das rollende Rad der Prinzipien.

Die Prinzipien sind ranggleich. Doch ist es nicht gleichgültig, welches wir an den Anfang setzen. Wählen wir das Prinzip des Einklangs, so gäbe es keinen Widerspruch, keine Spannung, keine Dynamik. Setzen wir zuerst das liebende Prinzip? Das ist unmöglich. Es ist so ausbreitsam, daß es nicht Bestand hätte. Die Liebe braucht etwas, das ihr Grund macht. Grund heißt bei Schelling nicht Ursache, sondern Grundlage, Basis. Folglich ist die einzig denkgerechte Abfolge: $-A$, $+A$, $-A$. "Diese Abfolge entspringt einer unvordenklichen Entscheidung ... Der ewige Anfang... (in Gott) ist, daß er sich verschließt, sein Wesen in sich zurücknimmt..." (225). Jetzt pflegt man zu lehren, Gott sei ohne Anfang. "Dagegen die Schrift: Gott sei der Anfang und das Ende" (225) ¹⁷. Am Ende des Prinzipienrades tritt $+A$ ein. "Wie die ursprünglich Verneinung der ewige Anfang, so ist dieses Dritte das ewige Ende ... Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von selbst zurück auf ihren Anfang. Denn jedes von den Dreien hat das gleiche Recht, das Seiende zu sein (288 ff). Dies sind die Kräfte jenes inneren unaufhörlich sich selbst gebärenden Lebens, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das allem Verborgene ahnen muß ... Dieses ... der Herd des beständig sich selbst verbrennenden und aus der Asche wieder neu verjüngenden Lebens ... Dies das unermüdliche Feuer (akamaton pyr), durch dessen Dämpfung, wie Heraklit behauptete, das Weltall erschaffen worden" (230). Schelling meint, dies sei das Gesicht, das Moses im brennenden Dornbusch gesehen und dessentwillen er gesagt habe: "Der HERR dein Gott ist ein verzehrendes Feuer" ¹⁸.

Schaubild III: Das rollende Rad der Prinzipien - Urrhythmus



Der triadische Rhythmus in der ersten Natur Gottes wirkt wie ein Vorentwurf der trinitarischen Idee vom inneren Leben der Gottheit. "Also hier ist der erste Puls, der Anfang jener durch die ganze sichtbare Natur gehenden alternierenden Bewegung, des ewigen Zusammenziehens und.... Wiederauseinanderbreitens, der allgemeinen Ebbe und Flut"(231). Das sind die Gezeiten, die Herzschräge der Natur, der Kreislauf oder Wellengang, der allen Erscheinungen eingeschrieben ist.¹⁹

In solchem Umtrieb käme aber die erste Natur niemals zum Sein; es bliebe bei blinder, notwendiger Bewegung. Zum Sein kommt etwas nur, wenn es sich als "Grund" einem Seienden unterwirft (subjiziert); doch kann es sich nur einem Höheren "freiwillig" unterwerfen. Nur durch unvordenklichen Entscheid in der Natur Gottes gegenüber der Freiheit Gottes verwandelt sich das Laufrad der gleichrangigen Prinzipien in die Stufenordnung der Potenzen.

Die Freiheit im Wesen Gottes

Die Freiheit im Wesen Gottes ist das Herz der Schellingschen Begriffswelt. Will er doch im Gegensatz zu Hegels "Philosophie der Notwendigkeit" eine "Philosophie der Freiheit" geben.

Dies Freie ist zuvörderst "außer und über aller Potenz, das an sich Potenzlose". Wie kommt es zu dieser Aussage?

Unser Denker hat die Eigenart, das Sein zu erdenken, indem er sich jeweils vor das Sein setzt. Wenn ich ein Ding denke, setze ich es in Möglichkeit, das heißt in Potenz. Mein Denken kommt der Natur (dieser unseren Welt) zuvor, indem es die ganze Natur als möglich denkt: ein Ursprung der Schellingschen Potenzenlehre.

Die eigentliche Gott-heit Gottes aber transzendiert selbst dieses Denken. Sie ist kein Sein, sonst müßte mein Denken es erdenken, in Potenz setzen, davor zurückgehen können. Sie ist kein Wirkliches, denn dann würde sie durch Mögliches antecediert. Sie ist kein Mögliches, also auch kein "Nicht-wirkliches" (234). Die Freiheit in Gott, das heißt die Gott-heit

ist durch nichts bedingt, also ist sie unbedingt; sie ist nicht "beziehungsweise", das heißt in Beziehung zu einem anderen, also relativ, sie ist vielmehr absolut, das heißt von jeglicher Kategorie gelöst. Vor ihr versagt das Denken, erlöschen die Kategorien.- Sie ist "das an sich weder Seiende noch Nichtseiende, sondern nur die ewige Freiheit zu sein" (234). Hier stößt Schelling im Scheitern des Denkens vor zur theologia negativa: Die Gottheit ist jenseits von Sein und Nichtsein.

Exkurs:

Wir denken an die negative Theologie der mittelalterlichen Mystik oder an die a-dvaita-Lehre des Sankara²⁰, wo Gott jenseits von Sein und Nichtsein "a-dvaita", das heißt nicht-zweiheitlich, undifferenziert, ungeschieden, als In-differenz gedacht wurde. Auch für Sankara galt: brahma neti (brahma na-iti = Brahma ist "nicht-dies"), der Weltgrund ist nicht qualifizierbar, nicht kategorial erfaßlich. Gleicherweise in Formen der theologia negativa ergeht sich der Buddhismus bei der Spekulation über das nirvana(m). Die indische Mathematik hat die Zahl (und Ziffer) Null für den gleichen Tatbestand ersonnen: Null ist eine Zahl und keine Zahl²¹, es ist In-differenz jenseits von Sein und Nichtsein²².

Der Exkurs dient uns zur Verständnishilfe für Schellings weitere Erklärung. Das Absolute ist ein "Nichts". "Ja, wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles(235). Je mehr Eigenschaften (etwas) hat, desto faßlicher ist es. Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos". Das Höchste ist "die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz) ... die reine Frohheit, die sich selbst nicht kennt, wie die gelassene Wonne, die ... erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt..."(236). Wieder das mystische Paradoxon, daß wir etwas nicht erkennen und kennen können, weil es jenseits unserer Möglichkeit ist, und daß Schelling es dennoch zu beschreiben versucht. Man denke an das nirvana(m), das erkenntnis-jenseitig ist und doch als Frohheit und Fried-seligkeit gemalt wird.

Indes,prinzipiell kann man von dem "Übersein"-hyperon-nichts aussagen, keine Güte, keine Ewigkeit."in Gott ist nichts Potentiellles, er ist lauterer Actus ²².

Verbündung des Notwendigen in Gott mit dem Freien

In Gott ist eine Einheit von Freiheit und Notwendigkeit,von lauterem Willen,der nichts will, und von blindem triebhaftem Umlauf, von Gottheit und Natur Gottes;

Der Umlauf der Prinzipien käme seiner Art nach nie zum "Sein", zum Dasein; ohne den Anruf der Freiheit bliebe die erste Natur (bestenfalls) im Zustand der Potentialität,wahrscheinlich nur im Zustand notwendigen Umlaufs. "Vermöge der bloßen Notwendigkeit seiner Natur (dies ist bewiesen)kommt es weder in Gott selbst noch außer ihm zum wirklichen Dasein" (239). "Dies ist bewiesen", sagt Schelling. Doch es ist nirgendwo bewiesen, noch überhaupt beweislich! Aber versuchen wir doch, so weit es geht, seine Gedanken nachzuvollziehen.

- 1.) Damit diese unsere Welt wirklich werde, muß sie zuvor möglich sein. Ich antecediere ihre Wirklichkeit durch Annahme ihrer Möglichkeit, ihrer Potentialität. Das So-sein dieser unserer Welt nötigt mich, eine Trias von Potenzen, also Urmöglichkeiten anzunehmen.
- 2.) Der Möglichkeit wohnt in meinem Denken ein Faktor der Freiheit inne. Ich kann mir Welt oder Ding seiend denken oder nicht seiend, so oder anders. Die bloße Möglichkeit der Welt (Denkmöglichkeit) befriedigt mich aber nicht, denn diese unsere Welt ist ja, sie ist da und ist so, folglich muss in der Möglichkeit eine bestimmte "notwendige Notwendigkeit" die Wurzel bilden. Diese Urnotwendigkeit ist der Umlauf der drei Prinzipien.
- 3.) Die Prinzipien sind gleichrangig, haben also keine Ordnung, nur Umlauf; könnten,in ihren notwendigen Umlauf gebannt, aus sich nie zur

Ordnung, zur Statik mit dynamischem Kern, zur Möglichkeit (hier im Sinne realer Seinsmächtigkeit) werden - ein zweiter Ursprung der Potenzenlehre.

.) Also muß das Höhere, die Freiheit, den Umlauf umgebrochen haben zur spannungsgeladenen Ordnung der Möglichkeiten!

Schelling präzisiert die Korrelation Höheres-blind notwendiges Wesen²³: "Zunächst ist ihm, dem blinden notwendigen Wesen schon durch jenes Höhere die Möglichkeit gegeben zum Sein zu werden, da es einerseits nur gegen ein Höheres aufgeben kann, Seiendes zu sein, und andererseits eben dieses Seiende kein Sein hat, und also nur beziehungsweise seiend sein kann, dadurch, daß ihm ein anderes das Sein ist. Denn obwohl an sich selbst weder das Seiende noch Nichtseiende, kann es sich doch gegen alles andere nur als das Seiende verhalten; nicht daß es als das , das an sich weder ist noch nicht ist, aufgehoben wird, sondern daß es eben als das weder Seiende noch nicht Seiende seiend ist"(239).

Da es sich um einen Kernsatz handelt, muß man versuchen, ihn in eine Folge einzelner durchschaubarer Urteile "zu übersetzen". Zu diesem Zweck ist vorerst eine Klärung der Terminologie nötig.

Schelling unterscheidet in jeder Seinseinheit der wirklichen Welt zwei Formanten; das Sein und das Seiende.

Tafel III: Sein und Seiendes

as Seiende	Existenz v. ex-sistere	das, was mit dem Grund gewollt war (was sein soll)	"für sich"	actus
as Sein	Esse	Grund, im Sinne von Grund-lage (sub-sistens) einer Existens	"an sich"	po- ten- tia

1.) Das Sein ist logisch das Erste, axiologisch das Niedrigere. Es ist Grund = Grundlage (Basis, Fundament, "Subsistenz") des Seienden. Es macht dem Seienden Grund, es liegt ihm "zu Grunde". Es gibt nichts Seiendes, dem nicht ein Sein Grund macht.

2.) Das Seiende ist logisch das Zweite, axiologisch das Höhere. Es fußt auf seinem Sein, es wächst daraus hervor (ex-sistit). Es muß seinen Rang über dem Sein behaupten, sonst geht es "zu Grunde". Übertragen wir das Schema auf die Welt (wie Schelling sie sieht):

1.) Das Reale ist das Sein des Idealen, es macht dem Idealen Grund. Es gibt (in der wirklichen Welt) schlechthin nichts Ideales, dem nicht ein Reales Grund macht 24.

2.) Das Ideale ex-sistiert, setzt sich heraus aus dem Realen, es war im Realen in-begriffen (implicatio, involutio, in-velatio). Es entfaltet sich nun (explicatio, evolutio, revelatio). So gibt es keine Seele ohne Körper als "Grund".

3.) Das Real-Ideale existiert aus dem Grund (auf dem Grund) des Idealen, das jedoch wiederum das Reale voraus-setzt.

Keine Weltseele ohne Geisterreich (als Grund). Kein Geisterreich ohne "Natur" (als Grund). Der Grund des Real-Idealen ist in sich zusammengesetzt aus dem Idealen und Realen.

Was aber ist der Grund des Realen, mithin der grundständigen Natur, der (im feineren Sinn so gedachten) "materiellen" Natur? Es ist die lautere Möglichkeit, die Potenz.

Jedes wirklich Da-seiende ist mithin "zusammengesetzt" - "kon-kret" aus seinem Sein und seinem Seienden.

Was nun die Prinzipien betrifft, so konnten sie nie seiend werden, obwohl sie blind notwendige Sucht waren, jedes je für sich seiend zu sein, vielmehr gerade deshalb: weil sie alle gleichrangig waren, konnte sich keines entschließen,

"nichtseiend" zu sein. Das bedeutet hier, einem anderen bloßes Sein, also Grund zu sein. Was immer es gibt, es kann sich nur entschließen, "Sein" zu werden für ein Höheres, als höher Erlebtes.

Dieses einwandfrei Höhere nun ist für jegliches "Prinzip", ja für die ganze erste Natur (für das blind notwendige Wesen) die Gott-heit Gottes, die lautere Freiheit. Sie ist das "Absolute". Man kann, so hörten wir, im strengen Sinn vom Absoluten nicht sagen, daß es "seiend" sei. Das Seiende in der konkreten Welt ist ja immer nur in Kor-relation zu einem Sein, es braucht das Sein als Grund. Die Gott-heit als absolute Freiheit braucht aber keinen Grund, kein Sein. Sie ist grundlos. Sie ist "das an sich weder Seiende noch Nichtseiende". (Sie ist nicht, noch ist sie nicht nicht.)

Es kommt nun trotzdem zu einer Art Korrelation von Gottheit und blindem Wesen, von Gottes Freiheit und seiner ersten Natur. Das blinde Wesen war ja drängende Sucht ("quaerit se natura, non invenit"), es kann endlich zum Sein werden, indem es sich der Gott-heit "unter-wirft". Die Gott-heit kann als das Absolute immer nur "Seiendes" sein, wenn sie sich entschließt, die Natur als "Sein" anzunehmen. In diesem Akt des In-Beziehung-tretens gibt sie aber - und das ist wesentlich! - ihre absolute Freiheit nicht auf. Sie wird für uns begriffsmäßig nicht faßlicher, noch wird sie seinsmäßig gebundener.

Zusammenfassung

- 1.) Die Gottheit Gottes bleibt ewig absolut frei. Sie transzendiert alle unsere Begriffe. Sie bleibt das weder Seiende noch Nichtseiende.
- 2.) Ohne Aufhebung ihrer Absolutheit tritt sie in der Rolle des (vergleichsweise) Seienden in Beziehung zur ersten Natur.
- 3.) Die erste Natur wird dadurch (vergleichsweise) zum Grund Gottes. Sie wird zum All, das heißt zum Inbegriff aller Möglichkeiten (Potenzen) zu "sein".

Organisches Verhältniß der drei Prinzipien

Aus dem Umlauf der Prinzipien wird also durch die Entscheidung die Stufenordnung der Potenzen. Darin wird wiederum das dem absoluten Geist unähnlichste zur "ersten Staffel und Unterlage" (243). "Das Tiefste und Unterste also, das aus jener Unaussprechlichkeit herabgesetzt wird, ist jene Kraft des Anfangs, die das Wesen an oder in sich zieht und ins Verborgene zurückdrängt" (243). Sie ist die äußere Natur, die "Mutter" (mater-ia) der ganzen Welt. Da sie verschließenden, festmachenden Wesens ist, muß sich die geistige Potenz aus ihr "ent-wickeln", wider den Widerspruch der Materie aus ihrer Eingewickeltheit herausdrängen. Die innere Spannung bewirkt, daß das Leben der ersten Potenz ein Leben der "Widerwärtigkeit und der Angst" ist (246). Und doch kommt sie nur zu Bestand, indem sie die zweite Potenz aus sich entläßt und sich ihr unterwirft, ihr zum Grunde wird. "Ist jene Potenz des Anfangs herabgesetzt ins Sein und zu Bestand gebracht, der Urkeim der künftigen sichtbaren Natur, so jene höhere Potenz... nichts anderes als... die Grundlage (der Keim)... der zukünftigen Geisterwelt... So fremd der Ausdruck lauten mag, daß auch die Geisterwelt einen Stoff, eine Basis habe, auf der sie ruht, nichts kann außer Gott wahrhaft da sein, das nicht aus einer, von seinem höchsten Selbst verschiedenen Unterlage erschaffen worden" (248). Die zweite Potenz kann wieder nur Bestand haben, indem sie sich "organisch" der dritten und höchsten unterwirft. Was aber ist die dritte Potenz? "Sie ist jene allgemeine Seele, durch die das Weltall beseelt wird, ... das ewige Band sowohl zwischen Natur als Geisterwelt als zwischen der Welt und Gott" (252).

Wenn künftig von Gott geredet wird, so ist vorzugsweise damit die Gott-heit Gottes (das Absolute, die Freiheit) gemeint. Den Begriff Natur gebraucht Schelling auch weiterhin nicht sehr trennscharf. Bald ist Natur die "erste Natur", die

"Natur Gottes", das blind notwendige Wesen (also die Trias der Prinzipien), bald die "äußere Natur", das, was aus der ersten Potenz hervortritt, bald die erste Potenz als "Keim der äußeren Natur", bald der Inbegriff aller drei Potenzen oder Weltreiche. Immerhin, fest bleibt: "Die Natur ist nicht Gott" (244). "Die Gottheit ... ruht ... auf der ewigen Natur und hält über ihr, nicht anders als wie die Sonne über der Erde, der Vogel über seiner Brut. Wer unedel dieses Gleichnis finden sollte, der vergleiche nur das ausdrucksvolle Wort, das Gen 1,2 steht, nach seiner Grundbedeutung" (153/254): Und die Erde war wüst und leer und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.

Der Organismus von Potenzen in Gott "unter der Form der Vergangenheit" gesetzt

Im Stadium der "ersten Natur", des rollenden Prinzipienrades war noch keine Welt, war kein Bild der möglichen Welt. Alles war "unfigürlich". Jetzt im Stadium der Potenzen ist bildhaft und möglichkeitshalber die Welt umrissen. Die "Figur der Welt", der Gesamtriß ist erstellt: das platonische Ideenreich als Visionsfülle (253).

"Hier ist nun zu erwarten, daß der Einwurf ausbreche ...: Also geht jener Zustand des Widerspruchs dem seienden Gott voran. Gott ist nicht von aller Ewigkeit seiend, wie er doch sein muß und nach dem allgemeinen Glauben ist ... Übel würde es allerdings um den ganzen Grund unserer Lehre aussehen, wenn diese Folgen statthaft wären Gott kann nie seiend werden; er ist von Ewigkeit seiend. Aber was folgt daraus? Nichts als daß jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geschehen ist; von Ewigkeit das Notwendige der Freiheit untertan ist. Durch die seiende Gott-heit, durch jenes übernatürliche Wesen der Freiheit ist der Urzustand des Widerspruchs ... als Vergangenheit ..., die nicht erst dazu geworden, die
gleich

uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war" (254). Und Schelling unterstreicht: "In Gott ist kein Wechsel und Wandel" (256). Jene Abfolge, blinde Notwendigkeit ($-A$, $+A$, $+A$) und absolute Freiheit ergibt Stufenordnung ($A(1)$, A^2 , A^3) und darüber hinaus die Gottheit, bedeutet nur eine logische, keine zeitliche Folge. "... jene Folge (ist) in Gott eine wirkliche, doch darum keine in der Zeit vorgegangene" (261). Es handelt sich gleichsam um eine genetische Definition, beziehungsweise Konstruktion der Gesamtidee Gottes. Ich verweise auf die genetischen Definitionen der Geometrie, die das Ineins der Leitmerkmale einer Figur durch eine angenommene Entstehung erhellen. Menschliches Denken ist an Zeitablauf gebunden, vollzieht sich stückweise, sukzessiv. Der hochkomplexe Begriff der Gott-Natur wird daher am besten in zeitlicher Abrollung erfaßt. Am Ende der Konstruktion muß man die Vorstellung des Nacheinander ausscheiden. In der Logik genießen allerdings die genetischen Definitionen kein hohes Ansehen. Das verrät jedoch nur, daß die gebräuchliche Logik abstrakt formalistisch ist. Wie in der Geometrie so sind auch im historisch konkreten Bereich genetische Darstellungen am Platze.

Jedenfalls ist damit für die Philosophie der Weltalter der Anwurf abgewehrt, Schelling vertrete einen "werdenden Gott". Sein Gott ist kein werdender Gott im Sinne Hegels, ein Gott, der sich selbst erst im Prozeß gewönne; er ist nur insofern werdend, als sein ewiges Bewußtsein ein ewiges Bewußtwerden ist. "Und so ist denn auch jener Rapport, in den die ewige Freiheit mit der Natur tritt, nichts als das ewige Zu-sich-selbst-kommen des Höchsten" (263).

Episode über das Alte Testament

Den aus der genetischen Definition gewonnenen Begriff von der höchsten aktuellen Lebendigkeit Gottes findet Schelling in der Heiligen Schrift bewahrheitet. Er zitiert: Ich bin, der da ist, und der da sein wird²⁶. Er beruft sich auf den geheimnisvollen Gottesnamen des Alten Testaments, wie er überhaupt die Thora hochschätzt. "Wo konnte ich nun diese Überlieferung eher finden als in den ewig auf sich selber ruhenden unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menschengeschichte entfalten?" (271). Was die meisten verhindert, zur rechten Auslegung der ganzen Schrift zu kommen, "ist die fast ungebührliche Hintenansetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments ... Allein das Neue ist auf dem Grund des Alten Testaments erbaut und setzt es sichtlich voraus. Die Anfänge ... finden sich nur im Alten ... Das Neue Testament zeigt uns alles in dem Licht späterer Zeiten und Verhältnisse ... aber das Dunkel der Urzeiten, die ersten und ältesten Verhältnisse im göttlichen Wesen selbst beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Wolke des Alten Testaments fahren. So jene Einheit in der Zweiheit und Zweiheit in der Einheit, die wir als das Wesentliche der göttlichen Individualität erkannt" (271/72). Dafür zeugt, daß das Alte Testament zwei Gottesnamen kennt: Elohim und Jahwe (Schelling schreibt noch Jehowa). Elohim ist ein Mehrzahlwort, in der Regel jedoch mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden. Es charakterisiert "jenes (erst Eins, dann) All der Urkräfte ..., das für sich Unaussprechliche, aber durch die lautere geistige Gottheit wirklich ausgesprochene" (272). Jahwe bezeichnet die göttliche Freiheit. "Auch die heilig beobachtete Unaussprechlichkeit des Namens zeigt, daß er das Aussprechende, eben darum selbst nicht Auszusprechende der Gottheit bezeichnen sollte" (273).

Schelling macht sich Gedanken, warum der Gottesname aus vier Buchstaben besteht - JHWH - und

kommt zu dem Schluß, daß alles erst zu Bestand kommt, wenn es in die vierte Fortschreitungsstufe tritt. Er zitiert den Pythagoräischen Schwur: "Bei dem, der unserer Seele die Vierzahl überliefert, den Brunnquell der ewig fließenden Natur" (273). Letztlich stützt er sein System auf die altheilige Symbolik der ersten vier Zahlen: in der Tetras kommt alles zu Bestand, die Trias ist das Rad der währenden Bewegung, die Dyas ist die Grundspannung und die Monas die Ureinheit. "Die Vorstellung von einer noch jenseits der Dreiheit der Personen liegenden Zweiheit in der Einheit des göttlichen Wesens, die Lehre einer ewigen Gegenwart und einer ewigen (ewig dazu werdenden) Vergangenheit ist in die innersten Fasern der alttestamentlichen Schriften verwebt" (274).

Das Ideenreich als Visionsfülle Gottes

Der lebendige Gott, dessen Gesamtbegriff Schelling nun umrissen hat, ist erfüllt von schöpferischem Leben. "In diesem Zustand ging also alles, was einst in der Natur wirklich werden sollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber, und er ersah wie in einem Blick oder Gesicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen, bis herauf zu jenem Geschöpf, das einst von allen Naturwesen allein des unmittelbaren Bezugs zu ihm fähig sein sollte" (280). Die Visionen der künftigen Welt sind ein Spiel im Geiste Gottes, der nach Analogie des Künstlergeistes gesehen wird. Schelling hat die Platonische Ideenlehre dynamisiert. Er hält sie für eine der großen Urwahrheiten der Menschheit. "Die Lehre von diesen göttlichen Ideen oder Gesichtern vor dem Welt-Anfang verliert sich ihrem Ursprung nach in die tiefste Nacht des Altertums. Wie sie erscheint, ist sie schon nur noch Bruchstück einer großen Lehre aus der früh untergegangenen wahren Geschichte der Welt; schon die Griechen kannten sie nur als Überlieferung, und auch Platon ist nur als Ausleger dieser Lehre zu

betrachten... Die Entstehung solcher Urbilder oder Gesichte ist ein notwendiger Moment in der großen Entwicklung des Lebens" (289/90)

Auch hier findet der Denker eine Parallele im Alter Testament, wo von der Weisheit gesagt wird: "Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege, ehe er etwas schuf, war ich da ... da war ich der Werkmeister bei ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor ihm alle Zeit und spielte auf seinem Erdboden²⁶ und meine Lust ist bei den Menschenkindern". Auch dies eine Lieblingsstelle Schellings in der Heiligen Schrift, die mit der Beharrlichkeit eines Leitmotives in jedem Text neu aufklingt. "Es ist eine Frage, die so natürlich ist, daß schon die Kindheit sie aufwirft: was denn Gott beschäftigt, eh' er die Welt erschaffen ... Die Lehrer helfen sich gewöhnlich damit, dieser Frage aus dem Weg zu gehen. Aber eben das Unbeantwortetlassen solcher Fragen ... ist die Ursache des allgemeinen Unglaubens. Kennten sie die Schrift, sie würden wohl Antwort finden" (307). Nämlich, daß die Weisheit, die Schelling mit der Weltseele (A³) gleichsetzt, in Gott spielend die Stufenleiter aller künftigen Geschöpfe vorentworfen. Es ist dieselbe Leiter, die Jakob im Traume gesehen, darauf "Himmelskräfte auf und nieder steigen".

Die wirkliche Seinsannahme Gottes

Beim reinen Spiel und bei der Lust der Sophia kann es nicht bleiben, wenn die Welt wirklich werden soll. "Alles bloß keimliche Leben ist an sich selbst voll Sehnsucht und verlangt aus der stummen wirkungslosen Einheit in die ausgesprochene wirkende erhoben zu werden" (297). Hinter diesen Sätzen steht nicht nur die romantische Weltsicht, welche die Sehnsucht als innerste Triebkraft des Lebens empfindet, sondern auch Schellings Neigung zum Realen, die ihn vom Platonismus und vom Intellektualismus fortführte. Die Ideen sind nicht nur nicht absolut unverän-

derlich, sie sind auch rangmäßig nicht höher als die Wirklichkeiten, in denen sie sich ausdrücken. Das Dasein, die reale Existenz, wird höher gewertet als das wesenhafte Sein, die ideale Essenz. Das innere Wort Gottes will sich aussprechen. Aber Gott muß sich nicht aussprechen. Er muß die Welt nicht schaffen. Sie geht nicht notwendig aus ihm hervor. "Daraus folgt nicht, daß die Gottheit nun vermocht werde oder gar genötigt, sich zu äußern oder das Sein an sich zu ziehen: wäre dies, dann wäre sie nicht die ewige Freiheit" (298). Zu dieser Stelle hat Schellings Sohn eine Fußnote gebracht: "Hier stehen am Rand als Bemerkung zum Behuf weiterer Bearbeitung die Worte: 'Hierher gehört durchaus eine Erklärung über Sein, Dasein, Existenz.' Ähnliche Notate finden sich übrigens mehrere in der Handschrift" (298). Diese Notiz Schellings verrät, daß er sich darüber klar war, sein Denken dränge von der Essenz zur Existenz, und daß dieses Problem schon damals ein Grundthema seiner Philosophie war. Darin möchte ich mich von meinem sonst verehrten Führer Horst Fuhrmans distanzieren, der behauptet, Schelling sei erst in Berlin zur Scheidung von Wesen und Existenz gekommen ²⁷.

Müßte sich Gott zur Welt offenbaren, müßte er sich gleichsam in die Welt hineingeben, so wäre die Welt ein notwendiger Durchgangspunkt des göttlichen Vollendungsprozesses, so wäre die Gottheit ein dauerndes Werden im Werden der Welt. So sah Hegel den Weltlauf. Dagegen protestierte Schelling: "In der lauterer Gottheit ist kein Werden ... Es ist ein Werden, aber nicht ein Werden in Ansehung ihrer selbst, sondern nur in Beziehung auf das Sein" (298). "Die Gottheit kann in jenem Gleichgewicht zwischen Anziehen und Abstoßen ruhig beharren; nichts nötigt sie, es aufzuheben oder auf die eine oder andere Art aus ihr herauszutreten. Wenn also die Gottheit des Seins sich angenommen, sich tätlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geschehen erkennen müssen),

so konnte der Entschluß dazu nur aus der höchsten Freiheit kommen" (300).

Das Was der Welt gründet somit in der Stufenordnung der Potenzen, die sich durch unvordenkliche Entscheidung Gott zu Grunde gelegt haben in der gestalteten Fülle der Ideen; das Daß hingegen ist das Ergebnis einer "unbegreiflichen Ur-tat", einer durch nichts genötigten EntschlieÙung Gottes, sich zu offenbaren, zu ver-wirklichen, zu äußern. "Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarung Gottes" (305). "Eben darum behält Gott die Macht, gleichsam Zeit und Stunde dieser Offenbarung zu bestimmen, und das was ganz Werk seines freiesten Willens war, auch allein nach seinem Wohlgefallen zu beginnen. Die Lehre, daß Gott die Welt in der Zeit erschaffen, ist eine Stütze des echten Glaubens; hinlänglich wäre die Arbeit dieses Werkes belohnt, hätte es auch nur dies eine begreiflich und verständlich gemacht ... Gott seinem Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine" (308). Wollte man in Gott keine Folge annehmen von Vergangenheit vor der Welt und von Gegenwart der Welt nach der Schöpfung, lehnte man also den historischen Charakter der Welt ab, so bliebe nur e i n System als denkmöglich übrig, "nämlich, daß mit dem göttlichen Wesen alles zumal, alles notwendig ist" (308). Das heißt, man muß die Unendlichkeit der Welt, die Unendlichkeit des Schöpfungsprozesses und die Identität von Gott und Welt annehmen. - Das aber war Schellings eigenes Jugendsystem, aus dem er ja herausdrängte zum echten Christentum hin.

Das Stufenreich der Wirklichkeiten

Durch die Seinsannahme Gottes verwandelt sich die Stufenordnung der Potenzen in ein Stufenreich der Wirklichkeiten. Die Grundkräfte in der Natur

Gottes verwirklichen sich sukzessiv, die unterste zuerst, die höchste zuletzt, so daß in der Zeit zur Abfolge der Entwicklung wird, was vor der Zeit Simultaneität von Rangstufen war. "Was ein Wesen innerlich oder dem Sein nach ist, muß es auch wieder offenbar oder dem Seienden nach sein" (309). "Das Innere jedes organischen Wesens ruht und besteht in drei Hauptkräften. Die erste ..., wodurch es in sich selbst ist, sich beständig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen strebt; die dritte, welche gewissermaßen die Natur beider vereinigt" (310). Weil denn alle Entwicklung Einwicklung voraussetzt, so beginnt die Welt mit der Schöpfung der wirklichen Natur, des materiellen Grundes. Dabei ist zu beachten, daß die Materie nicht cartesianisch als toter Stoff gesehen wird, sondern als energievoller Urgrund, der eingewickelt in sich Geisteskraft verschließt. Ein Gedanke, der unserem Zeitalter der Atomphysik wieder verständlich ist. "Stärke muß sein eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmut, der Zorn zuerst, dann die Liebe, in welcher selbst erst das Zornige eigentlich Gott wird. Wie in dem nächtlichen Gesicht, da der Herr vor dem Propheten übergang, erst ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, nach diesem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr selbst aber in keinem von dem allem war, sondern ein stillsanftes Sausen folgte, darin Er war, so muß in der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im sanften Wehen der Liebe erst er selbst als Er Selbst erscheinen kann" ²⁸.

Diese Abfolge gilt für die ganze Schöpfung, für alles was ins Dasein tritt, also auch für die religiösen und künstlerischen Schöpfungen der Menschheit. "Dunkelheit und Verslossenheit ist das Eigentümliche der Urzeit ... So in den Gebirgen der Urwelt, so in den ältesten Bildungen auch des Menschengestes. Derselbe Charakter von Verslossenheit kommt uns in dem stummen Ernst des Ägypters, in den Riesendenkmälern Indiens, die

für keine Zeit, für die Ewigkeit gebaut scheinen, ja selbst noch in der stillen Größe, der erhabenen Ruhe der ältesten hellenischen Werke entgegen, die, obwohl gemildert, noch die Kraft jenes gediegenen Weltalters an sich tragen" (312). Details dieser Erklärung ließen sich bestreiten. So sind die indischen Riesentempel Schöpfungen der Spätzeit; das konnte Schelling nicht wissen. Die Formulierung von der stillen Größe und der erhabenen Ruhe der ältesten hellenischen Kunst steht noch zu sehr im Banne Winckelmanns. Im Wesen aber hat der Denker recht, insofern aller Anfang archaische und barbarische Formen bringt.

Auch im Menschen liegt das Dunkle zu Grunde. "Hiermit begreifen wir, daß das Seiende mit seinem Sein in diesem Moment zusammen das widerspruchsvollste Wesen ist ... Alles Lebens muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. Davon kommts, daß, wie ein altes Buch sagt, alles Tun unter der Sonne so voll Mühe ist und alles sich in Arbeit verzehrt und doch nicht müde wird, und alle Kräfte unaufhörlich gegeneinander ringen" (321).²⁹ Nur eine flache Philosophie kann an dem dunklen Grund der Wirklichkeiten vorübergehen, läßt das unerklärlich Willenhafte sich verschleiern, will die Widersprüche auflösen, so daß sie zu einem Weltbild kommt, das zwar harmonisch und schön ist, aber der Wirklichkeit nicht entspricht. "Die Konstruktion dieses Widerspruchs ist die höchste Aufgabe der Wissenschaft" (321). Damit ist der Schritt von der idealistischen zur realistisch-christlichen Philosophie mit der Anerkennung des Leides, des Bösen und des unerklärlich Dunklen vollzogen.

An allen Dingen hat ein vernunftloses, irrationales Prinzip Anteil, "daher die organischen Gesetze des Weltbaues schwerlich nach so einfachen Verhältnissen, als bisher versucht worden, ergründlich sind, und auf keinen Fall aus bloßen Begriffen, sondern nur an der Wirklichkeit selbst entwickelt werden können" (328). Immer wieder der Hinweis

auf den Vorrang der Wirklichkeit und der Erfahrung, das existentielle Erlebnis vom irrationalen Grunde auch im Menschen! Die nun folgenden naturphilosophischen Spekulationen über die feurige und elektrische Auflösung der Urmaterie sind heute überholt; vergessen wir nicht, daß die Elektrizitätslehre zur Zeit Schellings eben erst im Werden, die Erfahrungsgrundlage dafür noch schmal war. Im 19. Jahrhundert, das die Vollendung der klassischen auf Mechanik gestützten Physik brachte, mußten sie vollends unsinnig erscheinen. Daß jedoch die Intuition Schellings seiner Zeit voraus geeilt war, wenn er nicht im toten Stoff, sondern in letztlich rechnerisch nicht total erfassbaren, einander widersprechenden Energien die Basis der stofflichen Welt sah, wird man zugestehen müssen. Es wäre überhaupt an der Zeit, wissenschaftlich sauber festzustellen, welche naturphilosophischen Ideen Schellings prinzipiell mit den gegenwärtigen Tendenzen der Naturwissenschaften übereinkommen.

Um den lebendigen Gott

Während die verneinende Kraft in der Natur äußerlich ist, ist sie im Menschen, diesem konkreten Geistwesen, innerlich. Wahnsinn ist in seinem Seelengrund. Dionysischer Taumel kann immer wieder hervorbrechen. Durch Schmerzen, "durch Teilnahme an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden seiner Natur" erst gelangt er zum höchsten Bewußtsein. Unausgesprochen steht im Hintergrund der christliche Gedanke, daß Gott, Mensch geworden, alle Leiden der Kreatur vorbildlich hat auf sich nehmen müssen, um hier den Weg des Heiles zu weisen. "Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennen lernen: dies ist ohne Leiden unmöglich" (335). Wir lesen bei Lukas: Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?³⁰

Wenn der Mensch zu seinem Heile durch das Leiden emporsteigen muß, was nur im Sog Christi möglich ist, so kann er auch zu seinem Unheil in

die Sphäre des Leidens hinabstürzen, er geht zu seinem Grunde. "Wenn ein organisches Wesen erkrankt, kommen die Kräfte zum Vorschein, die zuvor in ihm verborgen lagen; oder wenn sich das Band der Einheit ganz auflöst, und die zuvor einem Höheren untertanen Lebenskräfte von dem beherrschenden Geist verlassen, frei ihren eigenen Neigungen und Wirkungsweisen folgen können, dann offenbart sich, welches Schreckliche, von dem wir während des Lebens keine Empfindung hatten, durch diesen Lebenszauber niedergehalten war, und was noch eben Gegenstand der Verehrung oder Liebe war, wird ein Gegenstand der Furcht und des schrecklichsten Abscheues. Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich auftun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsternis begraben sein sollten: dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist. Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne" (268).

Das getreue Bild der Natur, darin Vernunft ist und gewalttätiger Wille, künstlerisch geistige Ordnung und irrationales Chaos, Schönheit der Bildung und Schrecklichkeit der Mißbildung, und das getreue Bild des Menschen, unter dessen apollinischer Geistigkeit ein dionysischer Urgrund schwelt, sie gründen in einem treuen Bilde Gottes, der ebensosehr ein Schrecklicher und Verhüllter wie ein sich offenbarender und liebender Gott ist. Der lebendige Gott ist nicht nur ein mysterium fascinosum, sondern auch ein mysterium tremendum. Von der Anerkennung der Wirklichkeit, des Leides und des Bösen her tastet sich Schelling wieder an das christliche Geheimnis der Heiligen

Dreifaltigkeit heran. Hatte er in Jena als Gefährte Fichtes auf Kant hinabgeschaut, so schätzt er den Weisen von Königsberg nun von Jahr zu Jahr höher, weil dieser um das radikal Böse im Herzen des Menschen gewußt.

Von solcher Warte aus wendet sich Schelling gegen die Aufklärung und jene philologisierende liberale Theologie, die ihm, ohne daß er sich des Grundes bewußt gewesen wäre, zu Tübingen das Studium der Gottesgelahrtheit verleidet hatte. "Was war das Bestreben der ganzen modernen Theologie anders als ein allmähliches Idealisieren des Christentums, ein Ausleeren. Wie im Leben und der öffentlichen Meinung Charakter, Tüchtigkeit und Kraft immer weniger, sogenannte Humanität aber, der jene doch zum Grunde dienen müssen, alles galt, so konnte dieser Zeit auch nur ein Gott frommen, aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft ist. Ein Gott, dessen höchste Kraft oder Lebensäußerung im Denken oder Wissen besteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematisieren seiner selbst ist; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das in gutmütigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke, und jenes ... barbarische Prinzip, das überwunden aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist, verloren hat; dies sind wohl die notwendig gleichzeitigen Erscheinungen, wie wir sie auch zusammen gesehen" (343).

Zeit und Ewigkeit

Eine Philosophie der Schöpfung muß wohl zugleich auch immer eine Philosophie der Zeit sein. Solange Schelling angenommen hatte, daß Gott und Welt einander wesenhaft koexistieren, daß Gott

nie ohne Welt, die Welt nie ohne Gott sei, daß also die Welt zeitlich unendlich sei, spielte das Zeitproblem für ihn keine Rolle. Jetzt aber erhebt sich die Frage nach dieser geheimnisvollen, unentrinnbaren Verwandlerin. Gott hat die Welt in der Zeit geschaffen, sagt Schelling. Man könnte auch sagen: Gott hat die Welt mit der Zeit geschaffen. Was aber ist vor diesem Entschlusse der Gottheit gewesen? Die Ewigkeit Gottes! Die Antwort genügt nicht, denn Gott ist nicht ewig wirklich. "Wäre die Gottheit ewig wirklich (in dem hinlänglich bestimmten Sinn für äußerlich offenbar), so wäre sie nicht die Macht sich zu verwirklichen" (3o6). Nur das Freie von Gott, die Gottheit Gottes wohnt in der freien Ewigkeit, also jenseits rhythmischer Abläufe. In der Natur Gottes, dem Notwendigen von Gott, koexistiert dieser Ewigkeit eine Zeit vor unserer Zeit, an welcher die Zeit der Gegenwart wie an einem Bezugssystem erst gemessen werden kann. Schelling spricht von verschiedenen Zeiten und setzt hinzu, dies sei ein Begriff, "der, wie viele andere, der neueren Philosophie gänzlich abhanden gekommen" (3o2). Jene vorweltliche Zeit, abgenommen vom rollenden Rad der Prinzipien, ist jedoch nicht etwa schlechthin eine aufgehobene Zeit im Sinne genichteter Zeit: vorbei, vergangen und vollends zu nichts geworden. Sie ist aufgehoben höchstens im Hegelschen Sinne des Aufbewahrtseins. Sie ist als vergangen gesetzt, doch als ewige Vergangenheit wirksam, weil sie die Form der verwirklichten Gottesgesamtheit ist. "Denn die Ewigkeit muß gedacht werden, nicht als jenen Momenten der Zeit zusammengekommen, sondern als jedem einzelnen koexistierend, sodaß sie in jedem einzelnen wieder nur Sich (die ganze unmeßliche) sieht" (3o7). Ewigkeit schließt sich von Moment zu Moment zur Zeit auf.

Ergebnisse und Ansätze

Wenden wir uns abschließend wieder jenen Fragen zu, die uns nach der Darstellung des Identi-

tätssystems beschäftigten. Wir sahen, welche Schwierigkeiten sich aus jenem Entwurf ergaben und wollen nun feststellen, inwieweit Schelling ihrer in den "Weltaltern" Herr geworden.

- 1.) Die zeitliche Unendlichkeit der Welt ist aufgegeben. An ihre Stelle tritt die Abfolge von drei Äonen, Weltaltern oder Zeitsystemen: der Äon der Vergangenheit vor der Schöpfung, Der Äon der sogenannten Gegenwart als Zeit dieser Welt, und der Äon der Zukunft als die Zeit nach dieser Welt. Damit kommt Rhythmus und Richtungstendenz in den Ablauf. Die Welt ist in der Zeit und mit der Zeit der Gegenwart geschaffen worden. Sie wird vergehen. Jetzt hat jeder Zeitabschnitt Ort und Funktion. Damit ist der Ansatz für eine geschichtliche Daseinsbetrachtung gewonnen. Während zur Natur Gottes und zum Wesen dieser Welt Zeit gehört, ist die Daseinsweise der göttlichen Freiheit die zeittranszendente Ewigkeit. Diese Ewigkeit koexistiert jedem Moment der Zeit. Zeit und Ewigkeit schließen sich zu einander hin auf.
- 2.) Es gibt eine Rangordnung des Seins. Wohl verstanden das Reale und das Ideale gleichermaßen in der Natur Gottes, sie gehen aus den Prinzipien im Notwendigen Gottes, beziehungsweise faktisch aus den Potenzen Gottes hervor, wie auch die sie umgreifende Weltseele; aber das Reale ist zum Grunde bestimmt, es ist das Prius, doch das Inferius; das Ideale existiert aus diesem Grunde als das Posterius, aber Superius. Waren das Ideale und das Reale früher in jedem Konkretum einander beigeordnet, so ist jetzt im Konkretum das Ideale rangmäßig übergeordnet.
- 3.) Über die Hierarchie der Werte, sofern darunter sittliche Werte verstanden werden, geben die Weltalterentwürfe noch keine Auskunft, doch ergibt sich aus der gewonnenen Hierarchie des Seins, daß auch die Werte des Handelns gestuft sein müssen.

- 4.) Was die Freiheit betrifft, so erfahren wir nichts über die menschliche Willensfreiheit. Hingegen ist das Werk ein Traktat über die Freiheit Gottes. Gott ist durch nichts genötigt, die Welt zu schaffen. Die Schöpfung war sein freier Entschluß. Seine Endabsicht war, "daß alles soviel als möglich figürlich und in sichtbare leibliche Formen gebracht werde" (325). Freilich war er nur frei im Bezug auf das Daß der Schöpfung, nicht auf ihr Was. Das Was ist durch die Stufenordnung der Potenzen und ihre Ideenfülle bestimmt. Wie in einer so gearteten Welt menschliche Freiheit möglich sei, das mußte eine offene Frage bleiben, denn Gott hat sein Sein von sich selbst, er besitzt Aseitität; die Welt, den Menschen eingeschlossen, hat nur verliehenes Sein. "Es ist das Prinzip, das Gott, anstatt wie wohl auch gemeint worden, mit der Kreatur zu vermengen, ewig von ihr scheidet. Alles kann dem Geschöpf mitgeteilt werden, das eine nicht, den unsterblichen Lebensgrund in sich selbst zu haben, von und durch sich zu sein" (343).
- 5.) Das Dasein des Bösen wird auch im Weltalterentwurf nicht erklärt, es wird aber auch nicht vertuscht. Das Dasein des Leides gründet in der Spannung der Prinzipien, die sich in die Wirklichkeit hinein fortsetzen, in der Tendenz des Grundes sich zu verschließen, in der irrationalen Trieb- und Drangsphäre.
- 6.) Über die Unsterblichkeit des Menschen wird noch nichts ausgesagt, weder daß sie sei, noch daß sie nicht sei; wir erfahren nur, daß sie dem Menschen nicht kraft seiner Natur zukommt.
- 7.) Über Christus und das Christentum sind keine bestimmten Aussagen getroffen. Doch resultiert: Gott ist weder ein abstrakter Begriff noch ein aufgeklärter Uhrmacher, auch nicht das namenlose Absolute wie in Schellings Jugendphilosophie. Er ist der lebendige Gott

beider Testamente der Bibel, Gott des Zornes ebenso wie Gott der Liebe, ein verhüllter, aber ein sich freiwillig offenbarender Gott, höchster Geist und gewaltigste Kraft, Schöpfer Himmels und der Erde. Die Philosophie des ersten Glaubensartikels ist gewonnen und aufgerissen damit der geistige Raum, in den die Philosophie der anderen Glaubensartikel eingebracht werden kann.

Daß etliche wesentliche Fragen noch nicht beantwortet wurden, hängt selbstverständlich auch damit zusammen, daß der Weltalterentwurf nur bis zur Schöpfung der realen Welt reicht, also den Äon der Vergangenheit umfaßt; darüber hinaus gibt es nur Andeutungen in Texten und in Notizen.

Welche Aufgaben ergeben sich aus den gewonnenen Ansätzen?

- 1.) Wie verhält sich die Philosophie zur Religion, näherhin zum Christentum?
- 2.) Wie verhält sich das Wissen zum Glauben und zum Schauen?
- 3.) Wie verhält sich die Philosophie zu den anderen Wissenschaften, vor allem zur Mathematik?
- 4.) Wie verhalten sich Gott, Natur und Mensch zueinander?
- 5.) Ist der Mensch frei? Und wenn er es ist, wie kann seine Freiheit vor Gott möglich sein?
- 6.) Daraus ergibt sich die Frage nach Sünde, Verantwortung und Erlösung.
- 7.) Kann man von der Philosophie her in das Geheimnis der Dreifaltigkeit eindringen?

Diesem Komplex wendet sich Schelling in seiner ersten Münchner Vorlesung 1827/28 "System der Weltalter" zu.

II. Münchner Vorlesung 1827/28: System der Weltalter

"Meine jetzige und frühere Philosophie unterscheiden sich nur voneinander als sich Frucht und Blüte unterscheiden" (Münchner Nachschrift S 88)

1. Einleitung zur Münchner Vorlesung

Die Einleitung zum System der Weltalter umfaßt die ersten fünf Vorlesungen. Die eigentliche Eröffnungsvorlesung ließ Schelling drucken. Wir finden sie in den Sämtlichen Werken (IX, 355 ff). Sie zeigt, daß alles Gerede von einem frühen Verfall Schellings, vom Verrat am Idealismus und von einer Verdüsterung seines Weltbildes unbegründet ist. Ungebrochen zeigt sich des Denkers Zuversicht, kaum gemildert sein Pathos, jugendlich der Glanz seiner Sprache. Noch immer lebt sein Denken von der Hoffnung, Einheit stiften zu können. Die Zeit scheint nahe, da sich eine Konkordanz von Philosophie, Wissenschaften und Religion anbahnt. Freilich mag es dann noch lange dauern und Ergebnis **ernster** Geistesmühen bleiben, bis die volle Identität von Wissen und Glauben erreicht ist. Als ein großer Verkünder im Advent des Geistes fühlt sich Schelling, als eine Art Johannes der Täufer." (Wir) sehen Zeichen der Annäherung jenes Zeitpunktes, dem die Weisen aller Zeiten so sehnsuchtsvoll entgegensehen: wie sich die Identität aller Wissenschaften entwickelt (10) ... Das größte steht aber noch zu erwarten (10a) ... Einen letzten Versuch hat sie (die Philosophie) noch zu machen. - Es ist ein Vorzug unserer Zeit, die Frage über Philosophie auf den fernen Punkt hinzuwenden" (11) .

Wer denkt bei diesen Worten nicht an den Jüngling, der mit dem Losungswort "Reich Gottes " in die Welt hinauszog? Wir entsinnen uns auch der Einleitung zu den Weltaltern, wo es hieß: "Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt ..." (VIII, 206). Freilich war der Denker nüchterner geworden, er erwartete nicht mehr die Einheitsstiftung durch die poetische Vernunft; an ihre Stelle sollte die wissenschaftliche Philosophie treten. Alois Dempf sagt: "Auf der Höhe seiner Schaffens-

kraft, von seinem 36. bis zum 52. Lebensjahr, war ihm mit den vielfältigen Ansätzen zur Prinzipienlehre, mit der Unterscheidung der ewigen Geistesentfaltung, der zeitlichen Schöpfung mit der Naturentwicklung und Geistesentwicklung die strenge Universalphilosophie statt des größten Heldengedichts, der romantischen Universalpoesie geglückt"
31.

Die ersehnte Philosophie "ist Bedürfnis des Herzens und des Geistes" (9). Das heißt, sie steigt aus der Existenz des Menschen empor, die sich im Umgreifenden, ja in Gott selbst verwurzeln will; sie erstrebt die Ganzheit des Menschen in der Ganzheit der Welt; sie ist aus der Forderung des geistigen Lebens geboren und will das gesamte Leben lichten und verwandeln. Eine Lebensphilosophie in des Wortes bester Bedeutung, nicht nur Exercitium des Verstandes.

Was ist der Gegenstand dieser Philosophie? " Sie hat im Grunde keinen anderen Gegenstand als (alle andere (n) Wissenschaften miteinander haben; sie begreift die einzelnen Gegenstände, wie sie als Glieder eines großen Organismus begriffen werden müssen, der aus dem Abgrund der Natur in die Geisterwelt sich erhebt. Sie läßt dem, den sie entfacht hat, keine Ruhe mehr, bis er auch die Natur und Geschichte begriffen hat" (10). Nichts wird aufgegeben von dem, was Schelling schon errungen zu haben glaubt. Die Welt ist ein Organismus, die Wissenschaften all- gesamt bilden diesen Organismus im Geiste nach, die Philosophie ist die integrierende Mitte. Man könnte zeigen, wie dieses Programm schon im sogenannten ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus und in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums von Schelling begründet liegt. Solcher Entwurf hat einen Glauben zu Grunde, eben den Glauben der Romantiker und Idealisten an die organische Ganzheit der Welt. Mit diesem Glauben waren seinerzeit die jugendlichen Denker aus der Quarantäne der Kantischen Philosophie durch die Hintertüre der Kritik der Urteilskraft entwichen.

Philosophie und Christentum

Schelling ist überzeugt, daß er der Philosophie bereits den großen Dienst erwiesen habe, sie mit der Natur auszusöhnen. Auch den Zugang zum Geschichtlichen glaubt er in den Weltaltern bereits gegeben zu haben. Natur und Geschichte, beide sind Wirklichkeiten, beide positiv; man muß die Philosophie aus der unfruchtbaren Spielerei mit den eigenen Gedanken herausführen und das Positive ihr zum Grunde legen. Ein Bereich der Wirklichkeiten ist jedoch noch nicht gewonnen: die Religion. Sie aufzuschließen wird die letzte und höchste Aufgabe der Philosophie. "Jetzt ist es vorzüglich notwendig,... das Positive wieder in seine Rechte einzusetzen (7) Selbst der tiefere Gehalt der Religion wird durch die tiefere, das Positive wieder einsetzende, philosophische Erkenntnis bedingt" (8).

Der Denker verwahrt sich gegen die Unterstellung, auf diese Weise würde Philosophie zu einer Hilfswissenschaft der amtlich gelehrten Theologie, der man den Lehrplan vorschreiben könne. Im Allerheiligsten der Wissenschaft gilt nur die Freiheit. "Meine Lehre ist unbeschränkt.... Gegen gezwungene Zuhörer bin ich stumm (5)... Aber, könnte man sagen, eine solche Philosophie kann ja vorgeschrieben werden! Nein..... sie ist ja eine freie Überzeugung"(8).

Das Christentum als höchste Wirklichkeit, nicht als eine späte geschichtliche Lehre, die von Theologen interpretiert, Autorität fordert, ist der Gegenstand der Philosophie. "Wovon muß die Philosophie ausgehen? Das Christentum..... ist das Urbild, nach dem (sie) sich richten muß..... Der eigentliche entscheidende Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie ... Das Christentum.... (ist) Grundlage zur Philosophie, in dem Sinne aber, als es von Ewigkeit her ein Christentum gab, nicht der Lehre nach, sondern der Sache nach, ehe noch eine Welt war (16)... Das Christentum in seiner Buchstäblichkeit und Geschichtlichkeit muß Gegenstand der Philosophie sein (18a) ... eine Philo-

sophie, die das Christentum nicht begreift, muß unter ihrem wahren Begriff sein, denn das Christentum ist ebensogut Realität wie die Natur. Das Christentum ist für die Philosophie nicht Autorität, (sondern) Gegenstand, der ... zur Autorität wird, denn er zwingt ... zur rechten Erkenntnis" (24)

Der Irrtum in der Philosophie

Der adventlichen Hoffnung scheint die Erfahrung zu widersprechen, daß kein philosophisches System dauernde Geltung hat erlangen können. "Viele litten auf diesem Meere Schiffbruch, die Gebäude alter Philosophien liegen wie vermoderte Leichensteine da" (13). Ein System folgte dem anderen: der "alles höhere Leben ... ertötenden Scholastik" des Mittelalters im 17. Jahrhundert das "seichte cartesianische", dem wiederum das System von Leibniz und Wolf, das in Trümmern lag, als Kants Kritik erschien, deren Grundsatz "flacher Empirismus" war, und dem Kritizismus wiederum der "kraftvolle Fichte ... Es ist eine bittere Wahrheit, die uns das System und die Eitelkeit seit Jahrhunderten predigen, daß nicht das Irren menschlich ist, sondern daß der Irrtum unser Vater sei ... Wir können unserer Natur nach nur irren!" (14/15).

Daß der Irrtum nicht ein zufälliges Übel unseres Denkens über die höchsten Dinge sei, das sich durch schlichte Verbesserung unserer Methoden und Werkzeuge leicht beseitigen ließe, daß er vielmehr geheimnisvoll mit unserem Wesen verknüpft sei, hatte Schelling schon in den Weltaltern dargelegt: "Aber nicht frei ist im Menschen das überweltliche Prinzip, noch in seiner uranfänglichen Lauterkeit, sondern an ein anderes geringeres Prinzip gebunden. Dieses andere ist selbst ein gewordenes und darum von Natur unwissend und dunkel; und verdunkelt notwendig auch das höhere, mit dem es verbunden ist" (VIII, 200). Die Konkretion des Geistes mit dem naturhaft Realen im menschlichen Dasein verstellt dem Idealen

den unmittelbaren Ausblick ins Göttliche- es ist uns verwehrt, das Angesicht Gottes zu schauen. Will unser Denken aber mittelbar zu Gott gelangen, durch das Medium der Natur hindurch, so bleibt es in der bloßen Geschöpflichkeit aller Natur verhaftet, es dringt nicht ins Eigentliche, in das positive Sein und seine Freiheit vor, bleibt vielmehr gefangen im abhängigen und somit vergleichsweise negativen Sein und seiner Notwendigkeit. Sehr richtig stellt Fuhrmans fest, Schellings Philosophie in München kreise um die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit. "Denn unsere Natur erkennt nur ihre Substanz und der Mensch dieser Substanz ist ein bloßes relatives Sein, dieses ist aber nicht das wahre, positive Sein, denn dies ist nur Gott, Der Herr des Seins. Das Sein des Menschen ist das negativ Seiende, das Nichtseiende, das nur nicht zuverneinende, nur nicht nichtzusetzende, aber keineswegs zu bejahende Sein (15) ... Das bloße Sein ist negativ überhaupt, es kann nicht hinaus aus dem Subjekt des Seins, in diesem bleibt alles bloß negative Philosophie " (16).

Negative Philosophie, Christentum und Mathematik

Wenn es bisher in der Philosophie noch keinem gelang, ein bleibendes unbestreitbares System aufzustellen, obgleich es nicht an Fleiß gemangelt, so muß man annehmen, "daß allen Versuchen ... eine falsche Voraussetzung, ein gemeinschaftlicher Fehler zu Grunde gelegen habe" (18), den man entdecken muß. Dazu ist Systemkritik nötig. Schelling schränkt sie - und das ist eine gewisse Enge seines Blickfeldes - auf die Systeme seit Cartesius ein. " Der gemeinschaftliche Charakter aller Systeme von Cartesius ... bis auf die neuen (ist) der bloß logische, das ist, in ihnen herrscht bloß logische Verknüpfung der Sätze"(19). An einem Beispiel aus Spinoza wird uns das vorgeführt. Es ist ein in Schellings Texten regelmäßig wiederkehrendes Paradebeispiel. Spinoza habe argumentiert: "Die ... Dinge... folgen aus der Natur Gottes, (wie) aus

aus der Natur des Dreiecks folgt, daß die drei Winkel zusammen gleich seien zwei Rechten"(20). Also: zwischen Gott, der höchsten Substanz, und den endlichen Dingen einschließlich des Menschen herrscht bloß logisch notwendiger Zusammenhang.

Schon Fuhrmans weist darauf hin, daß jenes Beispiel nicht nur von Spinoza gebraucht worden, sondern eben mit Vorliebe vom jungen Schelling zur Begründung seiner eigenen Philosophie, die man durchaus einen dynamisierten Spinozismus nennen könnte, und daß sich Schelling mit der Kritik der logischen Philosophie nicht etwa nur von Spinoza, sondern von seinem eigenen Jugendsystem distanzieren wollte³².

Die logische Philosophie bleibt also nur in der Substanz, in der Notwendigkeit, im nur nicht Nichtseienden; sie erkennt durchaus die logische Ordnung der Welt, ihr Was, aber sie kann nie die Freiheit Gottes in der Setzung der Welt erfassen. Sie ist darum eine negative Philosophie, mit welchem Namen nicht unmittelbar ein Tadel ausgesprochen sein soll. Zu Gott dringt diese logische Philosophie nur mit jenen Gottesbeweisen vor, die Kant verworfen, zuhächst mit dem umstrittenen ontologischen Argument, das seit Anselm von Canterbury die Geister des Westens beunruhigte. Schelling verwirft dieses Argument nicht vollends, er schränkt es nur ein. Es trifft streng genommen nur das Was, nicht das Daß Gottes.

Der Rationalismus der logischen Philosophie hat ihr trotz aufrichtiger Bemühungen den Zugang zum lebendigen Gottes verwehrt. Der Rationalismus leert das Christentum eigentlich aus. Er muß ergänzt, berichtigt und überhöht werden durch eine positive, geschichtliche Philosophie, die vom Daß ausgeht. "In unserer spekulativen Theologie ... wird Gott oft als *natura necessaria* dargestellt, ... aber Gott ist übernotwendig, ... Herr des Seins (15a) Zwischen Christentum und Rationalismus ist kein Übergang möglich. Der Rationalismus spielt auf das Christentum nur an" (24). Sage ich, "Gott hat die Welt freiwillig geschaffen", behaupte ich keine logische Folge,

"sondern eine Tat ... Ein logischer Religionslehrer müßte die Schöpfung für einen Mythos erklären" (21). Oder, sagt Schelling, er müßte ohne Einsicht glauben. Die rationelle Theologie offenbart sich als Scheideweg: hie blindes Wagnis des Glaubens, credo quia absurdum, Supranaturalismus und Dialektische Theologie- dort Erklärung der Heilswahrheiten als Mythos, als poetische Zutat, historischer Ballast und Verhüllung des Kerygmas, woraus sich die Forderung ergibt: Entmythologisierung des Christentums.

Der Irrweg der negativen Philosophie beginnt mit der Faszination der Philosophen durch die Mathematik und die Geometrie. Warum nur, so mußte man sich früh fragen, gelangt die Philosophie nicht zu ebenso unangreifbaren Definitionen und Ergebnissen wie die Geometrie? Die Mathematik ist das Muster einer reinen Vernunftwissenschaft. Sollte man nicht mathematische, beziehungsweise geometrische Methoden in die Philosophie einführen, um ihr einen Grad von Gewissheit zu verleihen? Dieser Faszination erlag Cartesius, der ja auch von Haus aus Mathematiker war. Spinoza unternahm es, seine *Ethica more geometrico* darzulegen. Noch Kant orientierte seine Kritik der reinen Vernunft an der Mathematik, weil sie zu unanfechtbaren synthetischen Urteilen a priori gelangt. Wie jammervoll steht es dem gegenüber mit der Philosophie, näherhin mit der Metaphysik. Die Philosophen haben in jahrtausendlangem Bemühen noch nicht einmal eine von allen anerkannte Definition gewinnen können, was Philosophie eigentlich sei. "Auch zeigt die Unstimmigkeit der Definition, daß sie (die Philosophie) keine reine Vernunftwissenschaft sei, wie die Geometrie ... Darüber indes, was man in der Philosophie will, kann kein Zweifel walten ... Philosophie ist ja ... etwas Gewolltes. (Sie) will die Welt erklären" (32/33). Sie will zu den letzten Gründen des Daseienden vorstoßen. In ihr wird "von den den Menschen wichtigsten Gegenständen gehandelt: von Gott an sich und im Verhältnis zur Welt, von den Menschen ..., von dem Anfang und der Endabsicht der Welt, von der Menschheit Freiheit und Tugend, ... von dem Guten und Bösen und dem letzten Schicksale beider" (36). Das sind denn doch Gegenstände von anderer Wür-

de und anderem Gewicht, aber auch von ungleich größerer Dunkelheit und Lebendigkeit als die Themen der Mathematik. Letztlich ist Geometrie - sie stehe hier auch stellvertretend für die Mathematik - eine Wissenschaft, die im Sinne Schellings den eigentlichen Namen Wissenschaft nicht verdient, weil sie das Urlebendige nicht ergreift, nicht wächst und sich wandelt mit Wachstum und Wandel der lebendigen Welt, sondern im Grunde in logischen Tautologien verharret. Ob ich sage $2 + 2 = 4$ oder $2 \times 2 = 4$ oder $2^2 = 4$ - ich expliziere ein gleichbleibendes Verhältnis der Größen nur formal und methodisch. Es gibt nur Altes in der Mathematik, niemals wesentlich Neues, obgleich vieles Alte noch nicht gefunden worden. **Demgegenüber** ist Philosophie die Begegnung des lebendigen Geistes mit der lebendigen Wirklichkeit und ihrer mächtigsten Grundkraft, der verwandelnden, zerstörenden und Neues schaffenden Zeit.

Zeit und Weltalter

Der Rationalismus (wie die rationale Wissenschaft) hat keine Zeit, nur Gegenwart. Diese Wendung umfaßt einen dreifachen Sinn:

- 1.) Der Zeitbegriff des Rationalismus ist einfach von der Bewegung der Dinge abstrahiert. Die physikalische Zeit wird mechanisch an einer möglichst gleichförmigen Bewegung gemessen, etwa am Erdumlauf um die Sonne, an der Erdumdrehung oder am Pendel. Diese Zeit könnte man darstellen als $a+a+a \dots$, das heißt, als unendliche Summe und Abfolge vollkommen gleicher, gleichartiger und gleichwertiger Momente.
- 2.) Der Rationalismus versucht zu sogenannten ewigen Wahrheiten zu kommen, also zu Urteilen, die unabhängig von jeder Zeit "gelten". So wesens die Lehrsätze der Mathematik in einer unendlichen Gegenwart.
- 3.) Der Rationalismus liest seine Erkenntnisse einzig von der diesseitigen sinnlichen Welt ab. Er kann daher - darin hat Kant recht - über sie nicht hinausführen. Zu seinen Voraussetzungen gehört - ausgesprochen oder unausge-

sprochen - die Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit, weil nur so das gleichförmige Kontinuum gegeben ist, in dem keine Grenze zum Staunen aufruft. Diese Welt ist Gegenwart, selbst in den vergangenen Momenten.

Dazu wäre zu sagen:

- 1.) Die wahre Zeit ist nach Schelling darzustellen als $a+b+c\dots$, das heißt: es geschieht immer Neues. "Gegenwart ist anders als Vergangenheit und Zukunft" (29). Wir erkennen das sofort, wenn wir die konkrete Lebenszeit eines Menschen betrachten. Wie verschieden "lang" sind die Stunden des Glücks und die des Leides, die Jahre vergeblichen Wartens und solche erfolgreichen Schaffens, die hoffende Jugend und das besinnliche Alter; wie verschieden schwer die physikalisch gleichen Zeitspannen als Lebens- und Schicksalseinheiten! Der mechanische Zeitprozeß ist theoretisch umkehrbar, ich kann das Pendel rückwärts schwingen lassen. Die lebendige Zeit ist unumkehrbar und nicht wiederholbar. Man kann ein Buch rückwärts lesen, einen Film verkehrt abspulen, aber dann erlischt der Sinn. Also sind die Zeitmomente nicht gleichwertig.
- 2.) "Es gibt ... keine ewigen Wahrheiten in dem Sinne, den wir hiermit bezeichnen wollen, ... höchsten die mathematischen ... Aber auch diese sind es nur in Beziehung auf ihre Form, nicht in Absicht auf ihre Natur" (30/31).
- 3.) "Es ist eine gemeine ... Rede, die Zeit gehe nicht über die Welt hinaus! ... Jenseits dieser Dinge sei keine Zeit mehr ... eine Zeit aber, die keine außer sich hat, an der sie ihre Vergangenheit messen kann, die selbst nicht wieder in die Zeit tritt, ist .. der Ewigkeit gleich, ja sie ist selbst jene" (26). Dann gibt es nur eine Welt mit ihrer Zeit, die folglich immerdar aus Gott emaniert. Für den Rationalismus ist Ewigkeit nichts anderes als Unendlichkeit. Schelling aber hat sich nun klar von seiner Jugendphilosophie befreit, in der es hieß: Welt ist nie ohne Gott, Gott ist nie ohne Welt. Ewigkeit

ist ja qualitativ etwas anders als Unendlichkeit. Die höchsten Augenblicke eines Lebens schließen sich zur Ewigkeit auf und sind doch endlich. Das Zeitproblem wird desto dringlicher, wenn ich die zeitliche Endlichkeit der Welt annehme. "Die Zeit ist der Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie" (30). Ich komme dann zu folgenden Begriffen: Ewigkeit ist die zeittranszendente Seinsweise der göttlichen Freiheit, Unendlichkeit die abstrakte Fiktion einer unendlichen Summe von gleichartigen Zeiteinheiten, abgelesen von der Zeitform der gegenwärtigen Welt. Gegenwart ist die Zeitform dieser unserer Welt, Vergangenheit die ihr zu Grunde liegende Zeitform der Welt vor der Schöpfung, Zukunft die künftige und erhoffte Zeitform der Erfüllung und Vollendung nach dieser Welt.

Die drei Weltzeiten folgen einander weder zufällig noch notwendig, sondern aus der Freiheit und dem Heilsplane Gottes. Die Philosophie "muß den ganzen Organismus der Dinge von den Weltzeiten ableiten" (31). Daher, sagt Schelling, heiße seine Vorlesung "System der Weltalter". Und er fügt hinzu: "Bekanntlich ist der Titel...nicht neu, sondern von mir schon 1811 angekündigt" (42).

Die logischen Systeme und das positive System

Typisch idealistisch ist Schellings Bekenntnis zum System, als dem geschlossenen Gebäude der Philosophie. Schon in den Erlanger Vorträgen rühmt er das System als die Synthese der Gedanken, zwischen denen ursprünglich Widerstreit herrscht - sie sind erst ein Asystaton -, und damit als Abschluß des dialektischen Erkenntnisprozesses. Es muß zuerst Systeme geben, bevor aus ihnen das System hervorgehen kann als Organismus der Systeme und Inbild des organischen Weltganzen ³³.

Die Systeme - das sind die logischen Systeme, die Systeme der negativen Philosophie. Wie verhalten sie sich zu dem emporwachsenden System der positiven Philosophie? Sind sie falsch und abgetan?

"Die logischen Systeme ... sind ... nicht durchaus falsche sondern nur mangelhafte Systeme"; es mangelt ihnen das Positive. "Sie werden erst falsch, ... wenn sie sich selbst für das Positive ausgeben ... wenn der Fehler dieser Systeme entdeckt ist und das Positive hinzugebracht wird, so wird die wahre Reformation herbeigeführt" (22/23). Dieses positive System, "ein Bild der Wirklichkeit" (38), ist nicht eine Sammlung von Einzelerkenntnissen. Es besteht nicht aus "Schlüssen", sondern ist vielmehr ein Organismus, eine musikalische Fuge. "Die alte Akademie hatte recht, wenn sie behauptete, daß jeder Satz als einzelner abgerissener Satz falsch sei" (38/39). Schelling bittet daher die Schüler, das Ganze zu hören und nicht etwa Einzelsätze zu profanieren. Erst aus dem Ganzen werde sich die volle Klarheit ergeben.

Zusammenfassung

In der Einleitung werden die Motive der Vorlesung genannt:

- 1.) Herbeizuführen ist die Konkordanz von Metaphysik und Religion. Das Christentum als Sache in seiner Buchstäblichkeit und Geschichtlichkeit muß Gegenstand der Philosophie sein.
- 2.) Damit dies möglich werde, muß über die negative Philosophie der logischen Verknüpfung und Notwendigkeit hinausgegangen werden zu einer positiven oder geschichtlichen Philosophie.
- 3.) Die Philosophie ist nicht an der Mathematik zu orientieren, weil sie lebendige geschichtliche Wirklichkeit in einem lebendigen Geistesystem abbilden soll.
- 4.) Die rationale Wissenschaft hat keine Zeit, nur Gegenwart. Das Zeitproblem ist das Herzstück der geschichtlichen Philosophie. Philosophie muß den gesamten Organismus der Dinge von den Weltzeiten ableiten.
- 5.) Die positive Philosophie hebt die negative nicht auf, sie vollendet sie vielmehr. Sie muß zum Reich der Notwendigkeit den Raum der

Freiheit hinzugewinnen. Es ist zu beachten, daß es Schelling dabei vor allem um die Freiheit Gottes geht.

2. Systemgeschichte und Systemkritik

Von der 6. bis zur 15. Vorlesung beschäftigt sich Schelling mit den Systemen von Cartesius an. Die umfängliche Ausarbeitung dieser Systemgeschichte ist uns in Band X, 3 ff erhalten. Ich habe hier nur darzustellen, was für den Zusammenhang dieser Arbeit wichtig erscheint.

Schelling hat natürlich keine ausführliche Philosophiegeschichte gegeben, er prüfte jene Systeme nur unter 2 Gesichtspunkten:

- 1.) Inwiefern sind sie alle mangelhaft und tragen die Charakterzüge der negativen Philosophie.
- 2.) Inwiefern ist die Wahrheit im Schellingschen Sinne in ihnen schon keimhaft enthalten und vorbereitet.

Die antike Philosophie wird in die Betrachtung nicht einbezogen, obwohl Schelling sie kennt und liebt und immer wieder antike Anregungen aufgreift. Allein durch dieses Vorgehen verschließt er sich völlig der Erkenntnis, daß eine der wichtigsten Entdeckungen der Alten der Seelenbegriff war, zu dem die Philosophen der Väterzeit den ebenso wesentlichen Personbegriff hinzufügten, dessen klassische Definition Boetius geschaffen hat. Über die Philosophie der Scholastik geht Schelling mit einigen abschätzigen Wendungen hinweg; sie sei eben "ganz mit der Kirche eins" gewesen. Welcher Schatz ihm so verborgen blieb, welche Hilfen für sein Ringen erungeprüft ablehnte, das konnte er, in dieser Sache unwissend wie seine Zeitgenossen, nicht ahnen.

Cartesius

Als einen Hauptverderber der Philosophie greift Schelling Cartesius an. Der große Franzose sei indifferent gewesen in Bezug auf den Inhalt der Kirche, darum habe er sich "den Stoff auf eigene Faust verfaßt" (45). Aber: "das Christentum ist eine Sache ... Es gibt keine Spekulation als aus

ihrer Potenz" (45). Bei dieser Einstellung Schellings muß man sich doppelt wundern, daß er sich nicht die Mühe machte zu ergründen, ob an der Scholastik nicht doch etwas gewesen sei, denn zweifellos hat sie ja aus der Potenz des Christentums spekuliert. Aber hier stand dem Denker die problematische Scheidung von Christentum als Sache und Christentum als Lehre im Weg. Das erste sollte eine Autorität werden, das zweite keinesfalls. — Was blieb dann dem Cartesius als Gegenstand seiner gewissermaßen autodidaktischen Philosophie? Er selbst. "Die früheren Philosophen fragten: Was ist das erste und wichtigste? Cartesius fragte: Was ist das erste und Wichtigste für mich? Die Antwort war: Ich selbst" (46)

Weil dieses Ich-bin nur ein subjektiv logisches Sein gewesen sei, habe Cartesius nur zu subjektiver Gewißheit kommen können. An allem Übrigen mußte er zweifeln. Sein methodischer Grundsatz, an allem zu zweifeln, ist gefährlich: "Was habe ich dann noch Wahres zu erklären? Höchstens nur noch mich und die täuschende Ursache" (46/47). Dabei könnte man den Zweifel auch auf sich ausdehnen, insofern im Denkenden zweierlei ist: das Denkende und das, was auf das Denkende reflektiert. Zu solcher Scheidung von Subjektivität und Objektivität im Denken ist dann allerdings erst die Transzendentalphilosophie gelangt.

Wie kam Cartesius von der Gewißheit des Ich zu Gewißheit und Wissen über die Dinge? "Es ist in mir die Idee von einem absolut vollkommenen Wesen", sagte er, und leitete so das Dasein Gottes ab von einem empirischen Faktum, wie Ich-bin" (49). Cartesius endete, wo er hätte beginnen sollen; er machte Gott zu einem Hilfsmittel der Erkenntnis, zu einem Wesen, das notwendig existieren muß, weil ich zufälliges Wesen das brauche zur Folge menschlichen Denkens und zur Daseinsgewißheit. Zugleich zerstörte er "den schönen Organismus und Zusammenhang des Körperlichen und Geistigen" (52). Von nun an liegen Stoff und Geist getrennt. Der Geist ist körperlos, reines

Denken, der Stoff geistlos, eine Maschine, nicht einmal caput mortuum eines vorhergehenden Prozesses. Es ist Schelling nicht klar geworden, daß solche Daseinsspaltung auf der Zerstörung des Seelen- und Personbegriffes beruhte, auf der nominalistischen Zersetzung der Scholastik, und daß man, den Riß zu heilen, eben jene Begriffe wieder hätte restaurieren müssen. Infolgedessen hat er die Neukonstruktion aus der Selbstbewußtseinstheorie des Idealismus zu vollziehen unternommen und dabei das nahe Ziel verfehlt.

Wie können nach der Scheidung durch Cartesius Geist und Körper aufeinander wirken, die doch im Menschen" soviel gemeinschaftlich tun und leiden?" (51) Entweder muß Gott als deus ex machina sie dauernd koordinieren - Okkasionalismus - oder Geist und Materie müssen konfundiert werden. Das hat Spinoza geleistet.

Spinoza

Zwei Themen hat die Philosophie im Diesseits: das Ich und die Welt. Cartesius visierte das Ich an, Spinoza die Welt. Er fragte nicht mehr: Was ist das erste für mich? Er fragte: "Was ist das schlechthin erste?" (56).

Um dahin zu gelangen, dachte er sich vom Seienden alles Seinkönnende weg, alle eigenschaftlichen Prädikate, alles Sosein und kam zum Ursein. Das eigenschaftslose Ursein ist das allem Seienden innewohnende Sein, das Nichtnichtseinkönnende. Das nennt Spinoza Gott; Gott ist das Subjekt des Seins und causa sui.

Wiederum beanstandet Schelling, daß auch dieses Urwesen "auf zwei Weisen gedacht werden" (kann) - "inwiefern ich es als Wesen setzen kann und als ein Sein, das Folge von diesem Wesen ist" (56) - als causa und causatum. Wie setzt Gott - die unendliche Substanz - "die Beschränkung des Seins?" (57) Anders ausgedrückt: wie geht die Mannigfaltigkeit der Welt mit dem Reichtum ihrer individuellen Erscheinungen aus Gott hervor? Es folgt das schon bekannte Dreiecksbeispiel. Die Welt ist in ihrer Gestaltenfülle eine rein logische Folge

aus Gott. Die Substanz ist selbst weder Materie noch Geist, weder Ausdehnung noch Denken. Beides sind nur Formen, unter denen die Dinge existieren können, Attribute Gottes.

Also hätte, meint Schelling, Spinoza weitergehen, die Ausdehnung als Objekt und das Denken als Subjekt annehmen sollen. Indes, "ihm geht das Sichselbstsetzende im Sein unter, wodurch er alle Freiheit verliert(58)... hierin liegt... der Sinn eines höheren Systems verborgen, ohne daß er von Spinoza begriffen wurde... man müßte seine Philosophie mit dem Alten Testament vergleichen. Auch in diesem liegen Hindeutungen zum Neuen... die Philosophie des Spinoza ist wie die hebräische Schrift - eine Schrift ohne Vokale" (59).

Schelling führt Spinoza als den Prototyp des rein logischen Philosophen vor. Gegen den Vorwurf des Atheismus, der immer wieder und zu seiner Zeit besonders von Jakobi erhoben worden, nimmt er ihn in Schutz: "Offenbar setzt Spinoza die Welt gleich Gott, aber doch die Welt als eine Folge aus Gott, dem sich selbst Begreifenden. Die Welt setzt er also nach Gott" (62).

Es ist durchsichtig, daß Schelling damit seine eigene Jugendphilosophie gegen die gleiche Unterstellung verteidigt. Noch einmal preist er den Denker, von dem er ausgegangen: "Ich behaupte, daß es der Jüngling schwerlich zu etwas Großem bringen werde, den nicht einmal das Spinozaische System ganz angezogen hat ... wenn es nicht das wahre selbst ist, das größte außer dem wahren. Spinoza gehört zu den großen Erscheinungen der Welt" (55).

Leibniz

Das System des Leibniz bezeichnet Schelling als verfeinerten, gemilderten, verkappten und verkümmerten Spinozismus. Verfeinert, denn Leibniz leugnet die substantia extensa, die Monade ist geistige Substanz. Die Welt ist nur aus geistigen Monaden aufgebaut. Weil wir jedoch nicht in Gott sind, erscheint uns das Vershobene der Monaden als Materie; sie ist also gewissermaßen ein Ergebnis per-

spektivischer Schauweise. Indes: auch bei Spinoza ist Materie nur, insofern wir etwas außerhalb der unendlichen Substanz betrachten. Es ist also kein Unterschied in der Sache, nur in der Benennung.

Bedient sich Spinoza eines geometrischen Bildes, um die Entstehung der Dinge zu erklären, so Leibniz eines physikalischen, wenn er sagt, die Dinge seien per continuas Divinitatis fulgurationes geworden. Woher dann die Beschränkung der Kreatur - cui essentialia est esse limitata? "Doch wohl in dem Willen der Ursubstanz, die sie produziert, und sind sie dann etwas anderes als Modifikationen des Unendlichen, als welche sie Spinoza darstellt?" (67) Immerhin hat der junge Schelling nicht nur von Spinoza das Dreiecksgleichnis, sondern auch von Leibniz das Bild der Ausblitzungen übernommen, das "Wetterleuchten aus unendlicher Fülle" (VIII, 162).

Selbst die berühmte Theodizee des Leibniz bringt keinen Durchbruch aus der Philosophie der Notwendigkeit zur Philosophie der Freiheit. Sie erweckt nur den Anschein, indem Leibniz Gott sich mit sich selber unterredend einführt. Das eigentliche Verdienst Leibnizens beruht nicht in der Überwindung des Spinozismus, denn die ist nicht geleistet worden, sondern darin, daß er sich reellen Untersuchungen zuwendet. Ferner ist er "der erste, welcher die tote Welt eine schlafende Monadenwelt nannte, schlafend in den Kristallen und Pflanzen, träumend in den Tieren, wachend in den Menschen" (68).

Schelling ist überzeugt, seine Kritik werde "der wahren Größe des Mannes (Mathematiker, Jurist, Theologe) nichts schaden. Er wird immer der Stolz der deutschen Nation bleiben" (70).

Rationalismus und Dogmatismus

Es bleibt dabei: die Säulen der neuen Philosophie sind Cartesius und Spinoza; die Späteren, Leibniz nicht ausgeschlossen, haben nur unwesentliche Verbesserungen vorgenommen. Die eigentliche Wirkung des Leibniz ist die Verflachung der Philosophie zu Rationalismus und Dogmatismus. Daher "der

Dogmatismus des Wolf langweiligen Andenkens ... Bekannt ist auch jener Theologe, der eine vernunftgemäße Auslegung oder vielmehr Ausleerung des Neuen Testamentes veranstaltete, und in der größten Kirche jener Stadt, wo er lebte, über den Mißbrauch des Kirchengehens vor einer Versammlung von vier Personen predigte" (69/70).

Die Philosophie des Leibniz verursachte den subjektiven Rationalismus. Beim objektiven Rationalismus erkennt die Vernunft sich selbst, beim subjektiven "läuft alles auf eine vernünftige Ansicht der Gegenstände hinaus" (71). Sein höchstes Ziel: "nur nichts Unvernünftiges behaupten, gleichsam als ob nicht erst durch die Philosophie gezeigt und erzeugt werden müßte, was eigentlich vernünftig und was unvernünftig sei".... So nimmt jeder "das Vernünftige gleichsam als das ihm Gegebene an", und so ist der subjektive Rationalismus nichts anderes, "als der stillschweigend zugegebene zufällige Standpunkt eines Individuums oder eines ganzen Zeitalters" (72). Es wurde zum Verfahren des Dogmatismus, "bloß Begriffe zu bilden, und diese dann auf die von ihnen unabhängigen äußeren Gegenstände anzuwenden" (73). Darum mündet sein Denken in die Antinomien:

1.) Die Welt ist unendlich-endlich in Zeit und Raum
2!) Der Mensch ist causalnotwendig gebunden - frei.
"So stand die Philosophie, als Kant als ein deus ex machina die Philosophie in ihrer Würde wieder einsetzte" (78).

Kant

Fragen wir zuvörderst, worin die positive Leistung Kants nach Schellings Meinung beruhte. "Darauf, daß er dem Geist ... zuerst die Richtung nach innen gibt" (85). Er richtet den Geist unmittelbar auf den Geist selbst. Der Geist als Subjekt bekommt sich selbst zum Objekt. Der Geist wird Subjektobjekt. Damit bewies Kant ein sicheres Gefühl des Zieles, "wenn auch der Begriff dieses Zieles minder deutlich entwickelt war... es hat sich nie die Richtung der Philosophie seit Kant geändert" (79).

An den Ausführungen Kants übt Schelling eine allerdings nicht systematische Kritik, aus der ich nur wenige Punkte herausgreife, weil sie uns zeigen, was Schelling vermißte und wo er selbst stand.

"Kant geht selbst nicht heraus aus dem Kreise des Dogmatismus... Er ließ sich nicht auf die Wahrheit dieses Systems ein, sondern erklärte sich nur gegen die Beweise, welche es angab" (82). Damit ist zweifellos eine gewisse Beschränktheit des Kantischen Standpunktes getroffen. Seine Kritik der reinen Vernunft war eine Kritik der rationalistischen und empirischen Philosophie seines Zeitalters. Dem Weisen von Königsberg fehlte das historische Auge. Daß zu seinen Kritiken noch eine Kritik der historischen Vernunft hinzutreten müßte, kam nicht in sein Bewußtsein. Aber nur, wenn wir die volle Entfaltung des Geistes in der ganzen Menschheit, die geordnete Summe aller entworfenen Lösungen und den Rhythmus ihrer Entwicklungen kennen, vermöchten wir ein echtes Inventarium der Begriffe aufzustellen, an dem sich vielleicht das Unterfangen einer Kritik der reinen Vernunft wiederholen ließe. Kant unterschied seine Kategorien "ohne Prinzip, sondern nur nach dem Empirismus des Urteils" (80).

"Er nahm eine unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen an, welche dann der Verstand in Einheit sammelt. Woher war... diese Mannigfaltigkeit? Warum sammelt sie der Verstand in Einheit? Die Mannigfaltigkeit war... aus dem Ding an sich... aber was sind Dinge an sich... und wie sind sie entstanden? Wie kann... der Geist oder das Ich jene Gewalt über die Dinge an sich ausüben, daß er sie... zur Einheit sammelt?" (81).

Ich fasse zusammen: Zweierlei tadelt Schelling an Kants System:

- 1.) Kant fragt nicht, woher die Dinge an sich kämen, dringt also nicht zur Genesis der Dinge vor.
- 2.) Er macht sich nicht klar, daß die Einheitsstiftung in der Welt der sinnlichen Mannigfaltigkeit nur möglich ist, wenn die Dingwelt an sich, die hinter dieser Mannigfaltigkeit steht, selbst

wirklich eine Einheit ist.

Fichte

Das Kapitel über Fichte ist nur kurz, obwohl oder vielleicht eben, weil Schelling diesem Manne soviel verdankte. Fichtes große Entdeckung war, "daß die Substanz Subjekt sei" (87). Allerdings schuf er nur einen subjektiven Idealismus. "Das Ich ist ihm ein Selbstsetzen, dieses ist ihm im Selbstbewußtsein eines Menschen. Die verschiedenen Menschen stehen nur in dem Verhältnis wie die Monaden des Leibniz. Das Ich ist nach Fichte bloß immanent... Die ganze äußere Natur... war nur, insofern das Ich (sie sich) vorstellte. Allein das Ich-bin ist doch nur ein Moment im Sein des Ich. Es schließt... die ganze Vergangenheit und Zukunft aus" (86).

Was Schelling hier bemängelt, ist die idealistische Beschränkung des Subjekts in sich selbst, die Hybris, mit der das selbstherrliche Ich die Natur zu einem bloßen Gemächt seines Willens degradiert, das Fehlen des geschichtlichen Wirklichkeitssinnes, der bezeugen würde, daß das Selbstbewußtsein nur eine begrenzte Phase innerhalb des Selbstseins ist.

Schelling

"Deswegen werde ich mit der nämlichen Klarheit und Aufrichtigkeit von mir wie von den Früheren sprechen... Meine jetzige und frühere Philosophie unterscheiden sich nur voneinander als sich Frucht und Blüte unterscheiden" (88).

Bei der Darstellung seines eigenen Jugendsystems kommt es Schelling auf zweierlei an:

1.) Der Wert und die, wenn auch unvollkommene Richtigkeit jener Philosophie sollen durchaus unterstrichen werden.

Es mußte gezeigt werden, daß in jenem System die in der neueren Philosophie entwickelten Ansätze zur Vollendung gelangt seien. Darauf beruhte schließlich der Ruhm Schellings. Gab er das System preis, so überließ er alles Verdienst Hegel, der die dialektische Philosophie konsequent fortgesetzt hatte. Das sei seine Erfindung, betont er an anderer Stelle, und er könne sie sich durchaus nicht nehmen lassen. Gerechterweise müssen wir zugeben, daß

Schelling in seiner christlichen Phase auch inhaltlich sein erstes System nicht vollkommen verlassen, sondern - so viele Schwierigkeiten eben daraus erwachsen mochten - als Ausgangsort beibehalten hat. Die Wendung "Frucht und Blüte" bekräftigt den inneren Zusammenhang allen Schellingschen Philosophierens.

- 2.) Es muß erwiesen werden, daß jenes System trotzdem mangelhaft war und einer Vollendung bedürftig und fähig. Darum wird es als Krönung und Abschluß der negativen Philosophie vorgeführt.

"Wenn Fichte sagte: Ich allein bin, alles andere außen ist nur bloßer Schein, so behauptete ich: Ob ich gleich nur als Mensch in der ganzen Natur das einzige Wesen bin, welches sagt: Ich bin und mir dieses Seins bewußt, mein Selbstherr bin, so kann ich doch nicht sagen: Ich allein bin, sondern was in mir des Seins sich bewußt ist, das nämliche ist auch außer mir, nur in anderm Zustande, und was außer mir unbewußt ist, das ist... in mir dieses Es sich bewußt ... diese Einerleiheit des Seins nannte ich die Identität des Subjekts und Objekts. Die einzige Realität beruht also auf der Einerleiheit des in mir Wissenden und außer mir Seienden" (88/89). Der zweite Ausgangspunkt: "Das Ich aus der höheren Potenz herauszunehmen ... Ich will nicht das zu sich selbst gekommene Ich, sondern ... das ursprüngliche ... Und diesen Weg hat es selbst unbewußt durchgegangen. Diesen Weg konnte es nur in der blinden, sich selbst nicht besitzenden Natur durchgegangen sein ... also ist es eins mit dem Wesen der Natur. Allein bewußtlos ist das Ich ... bei sich angekommen" (89/90). Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, die unbewußte Evolution des Ich bewußt zu machen, die Genesis der Natur und des Geistes nachzuzeichnen.

Die unter der Identität begriffenen Spannungen des Idealen und des Realen, des Nichts und

des Etwas, des Wesens und des Daseins, der Unendlichkeit und der Endlichkeit, der Freiheit und der Unfreiheit existieren ~~nicht~~ nicht nur im Bewußtsein, sondern schon im bewußtlosen Sein der Natur. So ist die Materie, das erste Seiende, vollkommen unfrei. Ihr Gegensatz ist das Licht. Es ist Begriff, Potenz der Materie. In der Materie wiederum walten zwei Grundkräfte: Attraktion und Repulsion, beziehungsweise Expansion. "Als Prinzip nahm ich an: daß alles, was vorhergehend als seiend angenommen war, in Bezug auf das nachfolgende höhere Nichtseiende nur sein Organ war..... daher Organismus" (93).

Mit berechtigtem Stolz weist Schelling darauf hin, daß er derart das ganze reale Reich der Natur für die Philosophie gewonnen habe. "Nun bekam die Philosophie Realismus zur Basis... Es war die Aufmerksamkeit auf die Natur geweckt, und zwei Jahre vor der Erfindung der Voltaischen Säule sprach ich aus: Magnetism, Elektrizität und Galvanismus haben eine Wurzel" (93/94). Diese geglückte Voraussage wertet Schelling als Exempel, daß das Denken nicht etwa eine sinnlose Mannigfaltigkeit von Erscheinungen nach vorgegebenen Kategorien ordnet, sondern daß es die den Dingen innewohnenden Ordnungen selbst trifft und das enthüllt. Also: Einheit der Naturkräfte als Organismus, Einheit von Natur und Geist! Korrelation von Geist und Wirklichkeit!

Sollte man nun einem Manne, der als Jüngling schon der Philosophie Meister ward- "nicht durch mein Verdienst, sondern durch die Natur der Sache selbst, durch die Macht der unüberwindlichen Realität" (12)-, nicht Folge leisten, wenn er zur Entdeckung neuer Reiche der Wirklichkeiten, des Reichs der Geschichte und der Religion, aufruft?

Die Grenzen der Identitätsphilosophie

Es ist zu zeigen, "welche Schranken dieses System zu einem mangelhaften machten" (94). Wohl überwand es den Materialismus, den Spiritualismus und den Dualismus, indes "in jener Ein-

heit .. des Subjekts und Objekts war Gott nicht begriffen. Es war nun über das Verhältnis zu Gott eine doppelte Möglichkeit " (99). Nämlich entweder war Gott selbst diese Einheit von Welt und Ich, von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist, von Realem und Idealem, beziehungsweise das, was dieser Einheit zu Grunde liegt, dann kam man zum Monismus nach Art des Spinoza, und, falls man ihn dynamisierte, zu einem evolutionistischen Monismus nach Art des Hegel: der Weltprozeß ist die Selbstentfaltung Gottes. Oder man konstruierte einen Dualismus, darin die Welt, das Subjektobjekt als Substanz, als Ewiges Objekt aus Gott, dem Ewigen Subjekt ausfloß.

Ich gebe nachfolgend ein Schema.

Tafel IV: Gott und Subjektobjekt

Gott erkennt das Subjektobjekt
als Substanz- id quod substat

Dualismus

1.) Substanz 2.) actus purus
Ewiges Objekt Ewiges Subjekt

←
Gelenkte Emanation

Gott selbst ist die
sich setzende Substanz

Monismus

Er ist der Weltprozeß,
das sich in Stufen entwickelnde
Subjektobjekt

Aber "Gott kann nicht mit dem Sein befangen sein, welches immer nur ein anders werdendes ist. Gewiß ist das Wesen in seiner Lauterkeit... nur der bei sich bleibende Geist" (101). Man könnte sich anders die Welt nur als Selbstentfremdung Gottes denken, so daß es eine entfremdete sich wandelnde Form der Existenz Gottes und ein bleibendes Wesen gäbe. Ist diese Existenz freiwillig oder notwendig? Sie wurde ursprünglich als notwendig angenommen. In diesem Irrtum ist Hegel fortgeschritten. Deshalb ist die Geschichtlichkeit, die Hegel in der Phänomenologie des Geistes darstellt, keine "wirkliche", sondern eine angenommene, sie muß beim letzten Ergebnis wieder aufgehoben werden" (101). Denn echte Geschichtlichkeit der Welt setzt die Freiheit Gottes voraus; ein Prozeß ist keine Geschichte.

Deutlich klingt hier das Leitthema Schellings auf: die Freiheit Gottes. Das freie Verhältnis Gottes zur Welt läßt sich nur in der "Form der Geschichtlichkeit als wirklich geworden" (101) zeigen. Gott muß nicht nur als Prius, sondern als Superius erfaßt werden. Hatte Schelling als Jüngling die Philosophie der Majestät der Tat unterworfen, so will er jetzt die höchste Tatsache gewinnen, die Majestät Gottes.

Zusammenfassung

- 1.) Cartesius richtete das Denken zuerst auf das Ich. Er gewann dergestalt nur subjektive Gewissheit.
- 2.) Spinoza begriff die Formen des endlichen Seins als Modifikationen der causa sui. Diese blieb als reine, in sich ungeschiedene Substanz bloße Abstraktion die Formen waren leblos.
- 3.) Leibniz ahnte den lebendigen Zusammenhang und die Entwicklung in den Formen: Aufstieg von der schlafenden zur wachenden Monadenwelt.
- 4.) Kant gab dem Geist die unmittelbare Richtung auf sich selbst.
- 5.) Fichtes Bewegung herrschte erst im Subjekt.
- 6.) Hauptbegriff der Identitätsphilosophie ist "der im Gegenstandfortgehende Prozeß, die sich selbst fortbringende Entwicklung" (104). Die Form dieser Philosophie war "schon geschichtlich, alleindieses Geschichtliche hob sich ... wieder auf, da sie sich immer als das immanente Wesen betrachtete und Geschichtlichkeit eigentlich das aus seiner Wesentlichkeit gesetzte Wesen ist" (104). Diese Wendung bezeichnet Schellings Übergang von der essentialistischen Philosophie der Notwendigkeit zur existentialistischen Philosophie der Freiheit.

Der Sache nach war die Identitätsphilosophie die Vollendung der Vernunftswissenschaft und der Abschluss des Rationalismus. Sie begriff Gott als die durchgehende Einheit des Prozesses. "Im Vergleich mit dem positiven System, das übrigens noch nirgends existiert und erst in den folgenden Vorlesungen entwickelt werden soll, ist es mangelhaft. Nur wenn es das Übersubstantielle in sich hereinzieht, wird es fehlerhaft" (106/7).

Gott muss von der Welt geschieden sein, denn "der Welt war Endlichkeit notwendig und Gott war es unmöglich, endlich zu sein ... Was in der Natur als in der Substanz sukzessiv ist, das ist in Gott, dem Überwesentlichen, eines" (109).

3. Erkenntnistheorie und Methodenlehre

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit den Kapiteln XV-XXIII. Im wesentlichen entspricht das in diesen Vorlesungen von Schelling Vorgetragene der "Darstellung des philosophischen Empirismus" in Band X, 227 ff. Man kann sich bei vorurteilsfreier Prüfung des Abschnittes des Eindrucks nicht erwehren, daß Schelling hier noch nicht streng gliederte, weil er offensichtlich mit den Gedanken ringt und sich mit den verschiedenartigsten Einwürfen polemisch auseinandersetzt, um seinen eigenen Weg in Klarheit zu bestimmen. Er behandelt Methodenlehre und Erkenntnistheorie nicht systematisch, sondern sporadisch. Es geht ihm darum, das Wissen, beziehungsweise das philosophische Denken vom Glauben und Schauen abzugrenzen, genauer: das Verhältnis dieser drei Erkenntnistmöglichkeiten zu klären. Ferner muß er, um Wirklichkeit und Freiheit zu gewinnen, Wesen und Wirklichkeit, apriorische und aposteriorische Erkenntnis scheiden. Das ist der Sinn seiner Auslassungen über Rationalismus und Empirismus.

Die Entwicklung der neueren Philosophie tendiert, wie Schelling in dem philosophiegeschichtlichen Abriß klar gemacht zu haben glaubt, zu einem positiven System der Erfahrung höchsten Stiles. Doch könnte Philosophiegeschichte, meint er bedenklich, auch Unwesentliches einbeziehen; während nur das Wesentliche des Weges in die Wissenschaft gehört. Darum muß neben die historische eine unabhängige Wesensdarstellung gesetzt werden. Man habe ja auch vom Identitätssystem nicht den rechten Gebrauch gemacht. "Deswegen muß ich mich selbst anklagen, nämlich, was ein glücklicher Gedanke mich zuerst erfinden ließ, dies suchte ich falsch a priori, das heißt aus der Vernunft darzustellen. Dies war der Punkt, der mir von meiner Zeit anklebte" (180).

Glauben und Wissen

Schelling geht von seiner Auseinandersetzung mit Jakobi aus, die ihm im tiefsten aufgewühlt haben muß. Traf ihn doch der Vorwurf des Pantheismus- und das hieß für Jakobi kaum anderes als Atheis-

mus - gerade in dem Augenblick, als er seine Wendung zum Christentum vollzog. Er mußte deshalb seine Position nach zwei Seiten abgrenzen: Philosophie durfte weder den naturlosen Gott noch die gottlose Natur oder vergottete Natur behaupten.

Jakobi, als Wortführer der sogenannten Glaubensphilosophie, schien ihm den naturlosen Gott zu bekennen. Ganz im Sinne des protestantischen Supranaturalismus zerschneidet er das Band zwischen Gott und dieser Welt, zwischen Glauben und Wissen. Das natürliche Wissen muß im Zweifel enden. Es bleibt dem suchenden Menschen nichts übrig, als mit Sokrates und Kant die Nichtwissenheit in Bezug auf Gott einzugestehen und den Herrn da zu suchen, wo er unmittelbar zu uns spricht, im religiösen Gefühl, im Glauben. Um dies zuzugestehen, war Schellings Erlebnis von der aufschließenden Kraft des Verstandes zu groß. Homo capax naturae! Homo capax Dei! Der Verstand ergriff die Herrlichkeit und Ordnung der Schöpfung. Und sollte diese Schöpfung in ihrem Was und Daß nicht in Gott urständen? Sollte es Gott dem Menscheng Geist, seiner glänzendsten Gabe, verwehrt haben, Ihn selbst, den Urgrund allen Seins und allen Geistes zu erkennen?

Sehr zu Unrecht berufe sich Jakobi auf Sokrates. Dessen Unwissenheit "war das Ende und Resultat seiner Forschungen"; er wurde sich ihrer bewußt, "wegen der Überschwenglichkeit des zu bearbeitenden Gegenstandes" (121). Der Verstand kann allerdings die letzten Geheimnisse, das wahre Prius der Welt nicht ausloten, aber er muß zu ihnen hinführen. Die Glaubensphilosophie weicht dem Erkennen nur aus. Sie führt in ein leeres Gefühlswesen, wodurch der Glaube, der vor der Wirklichkeit und dem Denken kapitulierte, letztlich selbst ausgeleert wird.

Schelling bestimmt den Zusammenhang von Wissen und Glauben im menschlichen Daseinsvollzug neu und gibt damit eine religiöse Dialektik der intelligiblen Existenz: Das Wissen richtet sich zuerst auf die Objektwelt, kehrt dann in die voll-

kommene Subjektivität zurück, um "im letzten Akt das wahrhaft Objektive - Gott - zu setzen, sich also selbst als Subjektives zu vernichten und nur in Gott zu schauen, sich ... in Andacht aufzulösen, denn diese besteht eben darin, sich als Endliches selbst zu vernichten, um nur in Gott (sich) ... wieder zu finden, und dieser Akt wäre der Akt des Glaubens" (123/24). Wieder, wie so oft bei Schelling, erleben wir Philosophie als eine Sache des ganzen Menschen mit allem seinen Vermögen. "Das höhere Wissen schließt den Glauben nicht aus, weder wesentlich, noch formal, sondern der Glaube ist das wesentliche Element jenes höheren Wissens" (125). Philosophie war, wie wir schon sahen, zugleich immer eine Sache des Willens, und auch der Glaube ist letztlich ein zielhaftes Wollen. Es muß vor allem Philosophieren "der Glaube da sein, daß das Wissen des Wahren durch viele Vermittlungen erreicht werde. Glauben hat eben der, der mit Zuversicht für wahr hält, was nicht unmittelbar, sondern durch mittelbare und verkettete Handlung erfolgt" (126). Der Bildhauer muß glauben, daß aus seinem Block ein Merkur entstehen werde. Kolumbus mußte glauben, daß er Indien finden werde. Legte der Bildhauer niemals Hand an den Stein, so hätte er keinen Glauben. Im Hintergrund dieser Formulierung steht unausgesprochen die Definition des Glaubens im Hebräerbrief ³⁴.

Schauen und Wissen

Wer glaubt, statt durch mittelbares Wissen durch unmittelbares Schauen zur Wahrheit zu kommen unterliegt einer Selbsttäuschung. Das ist der Wahn der Theosophie. Schelling leugnet nicht, daß eine intuitive Zentralanschauung möglich sei; das anschauende Subjekt bleibe jedoch im Gegenstand befangen, "anstatt über demselben zu sein"; darum ist Jakob Böhme "ebenso dunkel als seine Natur, die er erklären will" (130).

Damit distanziert sich Schelling von Böhme, nachdem er viel in der Beschäftigung mit ihm gewonnen, wie Fuhrmans nachgewiesen hat. Mystische Spekulationen verfehlten ihren Eindruck auf das

empfängliche Gemüt Schellings keineswegs. Über die Einwirkungen Baaders, Ritters, Schuberts, St. Martins, Oetingers, Böhmes und anderer ist schon von mehreren Interpreten gehandelt worden. In dem Maße, als er sich von der Universalpoe-sie der Universalphilosophie zuwandte, also Abstand vom spätromantischen Weltentwurf gewann, legte er Wert darauf, die Grenze zur Theosophie zu ziehen. So lesen wir in den Weltaltern: "Hier geht die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie welche der Wissenschaftsliebende keusch zu be-wahren suchen wird" (VIII, 204). Schelling fordert damit als wesentliche Form philosophischen Denkens die Dialektik, in der unser Wissen, das Stückwerk ist, stückweise gewonnen werden kann. Fast mit denselben Worten zeichnet er in der Münch-ner Vorlesung die Philosophie als Ringen, als eine innere Unterredungskunst, einen geheimen Verkehr im Innern des Menschen, einen geschicht-lichen Weg zum Wissen. Allein mystische Schauung widerstreitet keineswegs nur dem Wesen des Den-kens, sondern auch der Bestimmung des Lebens, 35
" denn dies ist nur ein Leben des Glaubens ...
... nicht im unmittelbaren Anschauen. Dort wer-
den wir ihn von Angesicht zu Angesicht schauen 36
... Wissen (ist nun einmal) Stückwerk, wird (da-her) nur aus diesen Stücken gesammelt ... Schauen ist im Grunde die unbedeutendste Erkenntnis, wenn ich mir nicht ... der Momente und Eigenschaf-ten des Angeschauten bewußt werde" (131).

Im Grunde seien Mystizismus und Rationalis-mus, obwohl materiell verschieden, formell ver-wandt, weil beide in der Notwendigkeit und dem Zwang des Denkens befangen sind; hingegen mögen Mystizismus und Christentum oft materiell ver-wandt sein, formell seien sie verschieden, denn "das Christentum ist begriffene Geschichtlichkeit (134)". So gewaltsam aufgestellt die Behauptung Schellings über die formelle Verwandtschaft von Mystik und Rationalismus erscheint, wohin seine Kritik zielt, ist klar: er verwirft die Mystik deshalb, weil sie genauso wie der Ratio-nalismus die Geschichtlichkeit aufhebt.

Zudem sei ein Kennzeichen der Mystik der dunkle und schwüle Ausdruck, dahingegen "das Christentum die höchste Einfachheit mit der größten Tiefe verbunden hat" (135). Solche Kritik hat ihre Berechtigung gegenüber den Texten der Theosophen, die Schelling bekannt waren; sie trifft durchaus nicht das Werk des größten deutschen Mystikers, des Meisters Eckhart.

In der Zusammenfassung: Wissen und Glauben sind in der Wurzel verbunden, hinter beiden steht das willenhafte Ziel des Menschen, zu Gott zu gelangen. Das philosophische Denken setzt den Glauben voraus und führt zum Glauben empor. Reines Schauen von Angesicht zu Angesicht ist die Erkenntnisweise nach der Vollendung. Schauungen sind im Hiesigen möglich, doch ohne Gewißheit. Ihre Ergebnisse muß der Philosoph in vernünftiger Begründung und Entwicklung darstellen.

Die Philosophie in Deutschland und im Westen

Es muß auffallen, daß sich die Entwicklung der Philosophie "immer mehr und zuletzt ganz auf den deutschen Boden zurückgezogen hat" (136). Schelling wendet sich aber gegen die Meinung, das beruhe auf einem Vorzug der deutschen Sprache oder auf einer tieferen Anlage der deutschen Natur. "Wir ... können die Unfähigkeit zu philosophieren nicht einer ganzen Nation zuschreiben, die einen Cartesius, Malebranche, Pascal hatte" (137). "... übrigens würde es einem Volke gar nicht anstehen, wenn es gegen sich andere Völker herabsetzte" (144). Die Ursache liegt im Unterschied der philosophischen Richtung in Deutschland und im Westen. Ist die deutsche Philosophie auf Vernunftkenntnis gerichtet, so die französische auf die Erscheinung der Welt. "Diese Form... ist Empirismus, (die) Behauptung, daß es kein Wissen als (das) der Erfahrung gäbe" (138). Im Zuge der Philosophiegeschichte mußte vorübergehend die Richtung auf Vernunftkenntnis ausgebildet werden. Damit kam der philosophische Primat an die Deutschen. Die Einschränkung des Denkens auf den Kreis des reinen Denkens jedoch - ein "trau-

riger Punkt, wo das reine Denken das einzige Reale, Objektive ist" (142). - ergibt einen Stillstand des Denkens", über den man nur hinauskommt, wenn man sich dem Erfahrungsmäßigen zuwendet. Freilich soll man sich nicht auf die sinnliche Erfahrung beschränken. Es gibt noch eine höhere Empirie, "dieses Erfahrungsmäßige ist der Entschluß und die Tat, die sich über die Welt hinaus erstreckt" (143). Das beweisen selbst die Träume des Emationssystems. "Die Welt muß notwendig durch eine Tat erklärt werden" (143). "Die trüben Träumereien zeigen die Sehnsucht nach geschichtlichen Aufschlüssen. Setzen wir ... an ihre Stelle ... (die) Lehre, daß Gott aus eigenem Willen die Welt erschaffen habe, so ist kein Zweifel, daß der freie Entschluß des Schöpfers und seine Tat sich nur aposteriori erkennen lassen" (144). Philosophie muß in ihrer reinsten Gestalt Wissenschaft des Erfahrbaren sein. Darum muß man die Engländer und Franzosen loben, daß sie den Deutschen nicht in den Irrgarten der reinen Vernunftphilosophie hinein folgen, sondern beim Empirismus verbleiben. "Sie konnten dabei durch ein heiliges inneres Gefühl getrieben, ... in dieser Empirie einen Beweis des Höheren befördern helfen" (144). Die positive Philosophie soll die deutsche Metaphysik mit dem geläuterten Empirismus zusammenführen. Philosophie ist schon Abfolge der Systeme ein Gegenstand der Erfahrung, also als Philosophiegeschichte; "die letzte Philosophie muß also das Erzeugnis der gereiftesten Erfahrung sein" (147). Nun hat sie schon die Natur in ihr Gebiet aufgenommen. "Wenn ... in der Natur eine bis daher ... unentdeckte Sphäre sich zeigte, müßte nicht das System der Naturphilosophie nach diesem umgeändert werden?" (148). Jetzt muß sie noch die ganze Geschichte aufnehmen.

Und ein Zeugnis für den drängenden Willen Schellings nach Wirklichkeit und Freiheit ist seine Erklärung, zur Zeit des sinkenden Römer-

reichs habe jeder wahrhaft frei denkende Mann den Epikuräismus gewählt, weil seine Lehre vom blinden Schicksal wenigstens den Geist freigelassen, während ihn der Stoizismus in Notwendigkeit gefangen hätte. So müsse man heute dem Rationalismus den Empirismus vorziehen, weil "er... den Geist frei läßt und befreit" (139).

Wissenschaft a priori und a posteriori

Kaum eine andere Entdeckung des Aristoteles hat in der Geistesgeschichte so Epoche gemacht, wie das Begriffspaar proteron-hysteron, lateinisch a priori und a posteriori. Unternahmen es doch die ersten Scholastiker, die das Organon wieder ausgruben, mit Hilfe dieses Begriffspaares die ganze Begriffskathedrale der mittelalterlichen Welt zu konstruieren. So konnte auch Kant, nach Aristoteles der größte Logiker und der Schöpfer des Organons der neuen Philosophie, daran nicht vorbeigehen. Von der Untersuchung über die synthetischen Urteile a posteriori und a priori ausgehend, vollzog er seine kopernikanische Wende der Philosophie. Außer den Kategorien gestand er den Vernunftideen-Seele, Welt, Gott-Apriorität zu. Aber, wendet Schelling ein, das ist unbegreiflich, denn das sind keine Kategorien, sondern Gegenstände, "sie können nie anders erkannt werden als a posteriori" (151). Eigentlich ist das Ding an sich das wahre Prius.

Ist Philosophie eine apriorische oder eine aposteriorische Wissenschaft? Will sie apriorisch sein, verschränkt sie sich in das reine Denken, so bleibt sie ein abstraktes Machwerk. "Nun kann sich allerdings einer vornehmen, ein köstliches Denksystem aufzustellen, wie sich... einer vornehmen könnte, das Leiden Christi in einen Kirschkern zu schneiden... allein die Philosophie kann dabei nicht stehen bleiben" (153). Sicher ist das Denken zur Philosophie so notwendig, "wie das Essen zum Leben, wenn aber das ganze Leben darin bestände, das Gegessene in allen Organen im Körper zu verfolgen, so wäre es kein Leben mehr" (154).

Das Denken darf nicht sein einziger eigener Gegenstand sein. Der Ausdruck "nachdenken" zeigt

schon, "daß hiervor etwas Positives da sei" (155). "Das Werk eines Künstlers erkenne ich a posteriori, und doch war es bei ihm a priori" (156). Verstehe ich den Begriff apriorisch anders, nämlich als von vorne anfangend, dann ist Philosophie durchaus die von vorn beginnende Wissenschaft. Sie muß "alles von seinem ersten Anfange herleiten und zwar urkundlich" (156).

Neben die apriorische und aposteriorische Untersuchung im bisherigen Sinn tritt somit eine dritte Methode, die genetische oder geschichtliche, die apriorisch zu nennen ist, insofern sie von den Anfängen ausgeht, aposteriorisch aber, insofern sie ein Konkretes zum Prius hat.

"A priori erkannt werden, heißt von einem Prius her erkannt werden, ist also nur auf das zu beziehen, was ein Prius hat; das Prius selbst ist das, was kein Prius hat, ... kann also nicht a priori erkannt werden ... " (164).

Schelling faßt am Beginn der 21. Vorlesung selbst zusammen:

- 1.) Philosophie ist schlechthin von vorne anfangende Wissenschaft.
- 2.) Das Prius, von dem sie ausgeht, ist schlechthin positiv. Wir können nur sagen, es ist, nicht aber, es ist nicht nicht.
- 3.) Das Prius selbst wird a Posteriori erkannt.

Dingwelt und Begriffswelt

"Die Welt besteht nicht bloß in reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien; auch nicht bloß in konkreten Begriffen, sondern... aus konkreten zufälligen Dingen,... die dem Begriffe unangemessen... sind ... Die konkreten Dinge sind das Gegenteil der Begriffe und haben doch an diesen teil. Diese Differenz soll jede Philosophie erklären" (159). Natürlich hat Kant recht, wenn er die Philosophie mit der Erkenntniskritik beginnt, "wenn dieses nur so leicht wäre und diese Abstraktion sich auch ausführen ließe" (181), wenn es also leicht möglich wäre, das sogenannte reine Denken gleichsam chemisch isoliert darzustellen und daraus einen reinen Begriffsvorrat zu gewinnen. Bei dem Versuch, das Erkennen von den

Dingen zu lösen, geschieht nämlich unversehens folgen-
des: man macht das Erkennen zum Objekt. "Denken
ist (dann) das Ideale und Erkennen das Reale"
(182). So kommt es bei Cartesius und Kant zum
idealistischen Mißverständnis; es fällt ihnen
schwer, dem Nichterkennenden das Sein zuzusprechen.
"Alles Nichtgeistige kann nur in der Vorstellung
existieren" (182). - Die Welt als Vorstellung!
Von hier aus ist es nur ein Schritt zu der gro-
tesken idealistischen Umkehrung von Begriffs-
welt und Dingwelt, wodurch das Ich die Welt pro-
duziert oder ein vom Geist konzipierter Über-
begriff sich als Weltidee dialektisch notwen-
dig zur Welt entfaltet - Fichte und Hegel. Schon
in den Weltaltern hatte Schelling hiezu geäußert:
"Die bisher geltende Vorstellung von der Wissen-
schaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwick-
lung eigener Begriffe und Gedanken sei. Die wah-
re Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines
lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr
sich darstellt" (VIII, 199).

Der Idealismus macht sich die Erklärung der
Welt leicht, indem er einen beträchtlichen Teil
von ihr wegschneidet. Hegel, der die konkrete
Welt ganz in sein System einbeziehen will, "nennt
die Natur den Abfall der Idee von sich selbst.
Allein wie ist ein solcher Abfall?" (160). Ent-
weder, sagt Schelling, ist es eine Handlung oder
ein nichtssagender Ausdruck. Denn entweder bewei-
se ich, daß es vor jeglicher Natur eine Idee ge-
geben hat, und mache schlüssig klar, daß und wie
sie notwendig zur Welt umgeschlagen ist, muß dann
aber den Umschlag als Tat bestimmen und begrün-
den, - denn was vermochte die Idee dazu, sich
in die ganz anders geartete Dinglichkeit zu ver-
wandeln? - oder ich stelle schlichtweg eine gei-
stig signierte Dingwelt fest, postuliere eine
Idee, die ihr vorausgegangen und behaupte, die
Idee sei zur Realität umgeschlagen, um meine Ver-
legenheit zu bemänteln. Eine solche Philosophie
"kann nur definierend sein ... Sie krönt ... ihre
folgenden Entwicklungen mit Tautologien" (163).

"Philosophie muß mit der Voraussetzung anfan-

gen, auch dem nichterkennenden Teil der Natur ein Sein zuzusprechen, nicht zwar ein so hohes Sein wie das... des erkennenden Selbstbewußtseins" (183). Jenes Sein erkennen wir durch das, wodurch es "ein Seiendes ist, (durch) das Maß und die Grenze in ihm, welche beide nicht vom Sein selbst herkommen konnten... Die Ursache der Erkennbarkeit und des erkennenden Sein ist ein und dieselbe... Was erkennbar ist, muß das Gepräge des Erkennenden an sich tragen" (184/85). Das heißt: die Dinge haben ein echtes Sein, wenn es auch rangmäßig minder ist als das Sein der Geisteswesen. Das Geisteswesen erkennt die Dinge vermöge der Maße und Grenzen, durch die sie limitiert sind. Deshalb können wir auch mit der Mathematik an die Natur herankommen, weil alle meßbaren Grenzssetzungen letztlich geistige Strukturen sind. Die Materie ist geistig geprägt. Den Stoff an sich könnten wir überhaupt nicht erkennen, wenn es ihn gäbe, weil immer nur Gleiches durch Gleiches erkannt werden kann. So aber erkennen wir als seiende Wesen die seienden Dinge und als Erkenntniswesen die geistige Prägung der Dinge. Dieses Gepräge kann den Dingen nicht vom Stofflichen an sich zukommen. Sehr richtig bemerkt Schelling: "Das Kantische Ding an sich ist ein hölzernes Eisen, denn entweder ist es an sich, grenzenloses Sein, dann ist es kein Ding, oder es ist ein Ding, dann ist das Erkennen mit dem Erkennbaren gesetzt" (186).

Die gemeinsame geistige Prägung der Dingwelt und der Begriffswelt deutet auf den Urheber, der das Ideale und das Reale gesetzt und die Korrelation beider gestiftet hat.

Gegenstand und Autorität der Philosophie

"Dadurch unterscheidet sich (die Philosophie) von den empirischen Scienzen, daß sie in vollkommener Entwicklung alles erkennt, während jene nicht das Genetische, sondern das Zufällige erkennen, nicht den Organismus der Wissenschaft darstellen, sondern die einzelnen Glieder aneinander hängen" (164).

Wiederum dies Bekenntnis zum Organismus der

Philosophie als Abbild des Organismus der Welt, wie es Schelling immer wieder, besonders eindrucksvoll in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums abgelegt hat! Philosophie als Grund- und Allgemeinwissenschaft im Gegensatz zu den Spezialwissenschaften. "Die Tatsachen der Natur und die Tatsachen der Geschichte haben ihre Wissenschaften. Nur die Tatsache der Welt ist Gegenstand der Philosophie, daher sie auch Weltweisheit heißt" (167). Die Tatsache der Welt, das heißt nicht nur das Was, das heißt betont: das Daß der Welt! Darum ist Philosophie nicht nur logische, substantielle Wissenschaft vom zufälligen und notwendigen Sein, sie ist auch empirische und historische Wissenschaft vom Werden als einem Ins-Dasein-treten und vom Dasein. Aber sie muß noch "über alle Tatsachen hinaus, sonst wäre sie wirklich nur vorbereitende Wissenschaft" (170). Schellings Kolumbussehnsucht nach der anderen Küste! Philosophie muß rücksteigen in die lebendige Urtatsache vor allem Tatsächlichen.

Hier setzt er seine Grenze zu Friedrich Schlegel, der auch drei Quellen der Erkenntnis annahm: Natur, Geschichte, Heilige Schrift. "Die Meinung des Autors kann ... nur sein, daß eine Gradation zwischen allen dreien stattfindet ... Dann wäre Philosophie nur (interpretierende, ordnende) Erlösungswissenschaft" (173). Darüber hinaus müsse sich Philosophie, das war Schlegels Meinung, "zunächst auf innere Erfahrung und Wahrnehmung des Übersinnlichen beschränken" ... indes, "die so weit gelangt sind, bedürfen der Philosophie nicht mehr, und die diesen Zustand gern erlangen wollen, gelangen nicht so weit" (171).

Im Grunde derselbe Vorbehalt - mutatis mutandis - wie der Glaubensphilosophie des Jakobī gegenüber: metaphysische Erkenntnis darf nicht dem unkontrollierten Gefühl und der subjektiven Erfahrung vorbehalten bleiben. Metaphysik sucht wissenschaftliche Gewißheit. Und ferner: Philo-

sophie hat nicht nur eine dienende Rolle als Interpretin von Autoritäten - so richtig die Stellung solcher Autoritäten bei Schlegel gesehen wird -, sie ist freie Wissenschaft, auf Erkenntnisgrund errichtet selbst Autorität; darüber hinaus nur einer Autorität unterworfen, nämlich der höchsten Wirklichkeit. Das bedeutet durchaus keine Absage an die Offenbarung. "Das menschliche Bewußtsein war durch Christentum zu allgemeinem Bewußtsein erhoben" (175). Hier spricht ein Glaube an die Macht des freien Denkens, der Spekulation; ein Glaube an die Kraft des Menschen, auf seinem eigenen Wege zu demselben Höchsten vorzustoßen, der sich in Natur, Geschichte und Heiliger Schrift zuerst in Hieroglyphen, dann in lesbaren Lettern geoffenbart hat.

Die genetische Methode der Philosophie

Ansatz für die Spekulation wird die Erfahrung, daß es in der Welt eine Entwicklung gibt. Das Reale als das bloß Erkennbare trägt Verstand als ein ihm ursprünglich Fremdes in sich. Der Verstand in der Natur ist unbewußt. Bewußtlos ist letztlich auch das Ich bei sich angekommen. Dann ist es zum Bewußtsein erwacht: das Erkennende ist selbst Verstand geworden. "Eben darum ist in dieser ganzen Linie nur ein Subjekt und nur ein Substrat der Bewegung. Das B wird immer mehr Subjekt ... Es ist ein immerwährendes Werden, nie ein Seiendes" (188). Wir stoßen "auf eine Zweiheit der Prinzipien, auf einen Dualismus ...: 1.) das bloße Sein 2.) das (ihm) Entgegengesetzte, die Ursache des Maßannehmens, des Erkennbarwerdens, ... reelles und ideelles Prinzip" (189). Schelling findet sich damit wieder in Übereinstimmung mit der Lehre der Pythagoräer von Monas und Dyas.

Nun liegt es nicht in der Natur der Prinzipien, daß das Ideale über das Reale siegen müsse. Man kann auch nicht schlechterdings das Ideale mit dem Guten, das Reale mit dem Bösen identifizieren. Uns erscheint zwar das Begrenzte und Begrenzende als besser, andererseits könnte man vom Standpunkt des Realen das Begrenztwerden als

Übel empfinden. Schließlich kann das Unbegrenzte für sich sein, das Begrenzte nicht ohne ein Sein, das ihm zu Grunde liegt. Beide Prinzipien sind gleichwichtig - äquipollent. Sie sind in der Erfahrung betrachtet aber nicht gleichgewichtig. Hier erleben wir vielmehr einen dauernden Sieg des Idealen über das Reale, ein Fortschreiten vom Objekt zum Subjekt, "Die Genesis der ganzen Natur beruht auf dem Übergewicht, das fortschreitenderweise vom Objekte bis zum Subjekte fortgeht, bis ... das Objekt auch Subjekt ist" (176). Dabei wird das Objekt nicht vertilgt, es liegt dem Subjekt zu Grunde. "So ist ... in der ganzen Natur weder ein reines Objekt, noch ... ein reines Subjekt, alles ist Subjektobjekt" (177). Vom Magneten nimmt Schelling die Begriffe Polarität und Indifferenz. Indifferenzpunkt der Natur ist die Pflanzenwelt. "Mit der Natur ist ... die Welt nicht geschlossen ... (sie) ist Prozeß des substantiellen Werdens, ... dann erscheint das geistige Werden ... (als) eine zweite, höhere Welt" (178).

"Der allgemeine Weltprozeß beruht auf einem allgemeinen Fortschritt, einem wenn auch abwechselnd immer wieder bestrittenen Siege des Subjektiven über das Objektive" (179). Die Darstellung dieser Bewegung ist Wissenschaft.

Es bleiben folgende Fragen:

- 1.) Vorausgesetzt, das Reale und das Ideale seien gleichgewichtig, was ist das erste von beiden?
- 2.) Wie kommt es, daß das Ideale, Subjektive zunehmend über das Reale, Objektive siegt?

Schelling hat sich vom Standpunkt der Real-dialektik niemals losgesagt. Welt ist dialektische Entwicklung. Sie fände nicht statt, wenn das vernunftlos Reale das erste wäre, weil Vernunft aus dem rein Vernunftlosen nicht geboren werden kann. Die gegenteilige Annahme - das ist der Standort Hegels - ist auch widersinnig. Nimm man Vernunft als das erste an, so müßte man urteilen, daß sie "nur des Zeitvertreibs willen ... sich und ihr Gegenteil setze, um dann wieder die Lust zu haben, aus dieser Natur die Vernunft

herauszufinden" (194). Also ist der Vorrang des Idealen " eine Folge nicht der Notwendigkeit, sondern des positiven Willens, der dies gesetzt hat. Wir kommen auf eine Ursache außer den Prinzipien, die selbst nicht als Prinzip, also naturnotwendig, wesensgesetzlich handelt. "Diese Ursache ... kann nicht unbekannt sein, (sie) muß als wahre Ursache alles wirklichen Seins in allem vorkommen, in jeder Sprache benannt sein, (das) ... ist Gott ... Gott (ist) die dem Idealen das Übergewicht über das Reale gebende Ursache" (196).

Zusammenfassung

- 1.) Gegenstand der Philosophie ist die Tatsache der Welt: was sie ist und daß sie ist. Die anderen Wissenschaften ermitteln die Tatsache, die Philosophie erklärt sie. Die andern Wissenschaften bilden Teile, die Philosophie bildet den Organismus der Welt ab. Sie muß über die Tatsache hinaus zum Urgrund als Prius vorstoßen.
- 2.) Die Philosophie wird vom Glauben getragen, sie ist aber kein Glauben sondern ein Erkennen. Anders als die Schau ist Philosophie an Zeit gebunden und muß ihre Erkenntnisse schrittweise darlegen.
- 3.) Philosophie ist keine dienende und erläuternde Wissenschaft. Ihre Autoritäten sind nur Wahrheit und Wirklichkeit.
- 4.) Die positive Philosophie wird die Vernunftwissenschaft mit dem geläuterten Empirismus verbinden.
- 5.) Ist die Welt eine Tatsache, so steht am Anfang ein positives Prius, vor das der Gedanke nicht zurückgehen kann. Tatsachen werden a posteriori erkannt, und Philosophie ist Wissenschaft a priori nur insofern, als sie alles von jenem positiven Prius genetisch herleitet.
- 6.) Erkenntnisse sind connatural. Daß die Begriffswelt die Dingwelt abbilden kann, beweist, daß auch die Dingwelt geistig geprägt ist.

Die Korrelation beider Welten verweist auf den Urheber.

- 7.) Das Reale und das Ideale sind als Prinzipien gleichwichtig. Die Erfahrung konstatiert, daß sie nicht gleichwichtig sind. Die Entwicklung der Welt in Natur und Geistesreich ist ein fortschreitender Sieg des Idealen über das Reale.
- 8.) Weder das Reale noch das Ideale kann als Anfangsgrund der Weltentwicklung sinnvoll gedacht werden. Ursache der aufsteigenden Entwicklung muß ein Wille sein.
- 9.) Dieser Ursache des Sieges des Idealen über das Reale wird in allen Sprachen gedacht. Sie ist Gott.

4. Die Theorie des lebendigen Schöpfergottes

Nun hebt die eigentliche Spekulation an. Die Kapitel XXIV - XXXIII sind der Herrlichkeit und dem Schöpfertum Gottes gewidmet. Was Schelling gewinnen will, ist intellektuelle Anschauung des lebendigen Schöpfergottes, nicht mystische Schau - visio beatifica -, nicht intuitive Schau, sondern discursive Zusammenschau.

Fraglich wird freilich immer bleiben, ob man den lebendigen Gott in Begriffe fassen kann. Nur die lebendige Seele des Menschen wird wohl als Ganzheit der lebendigen Gottheit begegnen, sie mystisch anschauen, sich mystisch mit ihr vereinigen können. Schelling, dem, wie wir sahen, der konkrete Seelen- und Personbegriff fehlt, fühlt dies im Grunde wohl, und er würde der Vernunft den hohen Aufschwung nicht zutrauen, wenn er sie als isoliertes selbstgesetzliches Vermögen betrachtete und nicht als mit der Lebensganzheit des Geistwesens unlöslich verbunden glaubte. Letztlich ist die Begegnung des Geschöpfes mit dem Schöpfer und die Erhebung der Kreatur aus der Zeitlichkeit gewollt.

Gott ist für den Menschen zugänglich und unzugänglich allzumal. Unzugänglich als Allmacht, als Willensurgewalt, als verzehrendes Feuer; unzugänglich in seiner höchsten Geistigkeit und Freiheit, einwohnend im reinsten Licht. Zugänglich

ist der Schöpfer dem Geschöpf, weil die Daseinsmächte, das Reale wie das Ideale in Gott urständen müssen, weil wir diesen Strömen entlang aufwärtssteigend zu Gott als dem Doppelquell gelangen. Zugänglich wird Gott darüber hinaus durch seinen ausgesprochenen Heilswillen, den zuhächst die Menschwerdung Christi bezeugt. Der ewige Logos ist geschichtliche Person geworden, damit die geschichtlichen Wesen in den ewigen Logos finden.

Ist die zeitliche Welt eine dialektische Entwicklung, dann ist Gott Grund und Ziel dieser Entwicklung, dann muß der Dreischritt: Grund, Weg und Ziel von Gott gewollt, ja in Gott selbst begründet sein. Der lebendige Urheber einer lebendigen, sich entwickelnden Welt, kann nicht anders als dreifaltig gedacht werden.

Vernunftwissenschaft und Verstandesspekulation

Wenn ich Spekulation, theoria, die höchste Anschauungsweise der Vernunft genannt habe, bedarf dies einer Klärung. Schelling würde diese Bezeichnung nicht annehmen, weil sein Sprachgebrauch hier abweicht.

Seit Kant pflegen wir die Geistvermögen so zu unterscheiden, daß der Vernunft das Vernehmen der Ideen dem Verstand die kategoriale Ordnung der Eindrücke zufällt. Das entspricht etwa der Unterscheidung von intellectus-qui intus legit-und ratio in der scholastischen Philosophie. Allerdings wurden schon im Mittelalter die Begriffe nicht immer trennscharf gebraucht und festgehalten. Ein Vernunftmetaphysiker wie Meister Eckhart bediente sich stets des Begriffs ratio, wobei ratio bald Vernunfterkentnis, bald Begriff, bald wieder Idee bedeutet. Kant aber hat der Vernunft die wahre Gewißheit abgesprochen. Die Ideen, welche sie konzipiert, seien nur regulative Begriffe. Sie stiftet wohl die großen Einheiten, Gott, Welt und Mensch; diese sind aber nicht demonstrierbar. Kant glaubte an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Weil er diese Dreiheit in der Kritik der reinen Vernunft nicht demonstrieren konnte, mußte er sie in der Kritik der praktischen Vernunft postulieren. Der

zucht der Vernunft auf gewisse Gotteserkenntnis, den Kant ausgesprochen hatte, belastete diesen Begriff. Denn was soll ein höheres Geistesvermögen, wenn es zwar höhere Begriffe entwirft als das niedrige, diese Begriffe jedoch schlechter beweisen kann?

Die Vernunft hatte somit als oberste Instanz abgedankt. Sie war ein entthronter Monarch, der mit seinen einstigen Kronen spielte. Nur noch im sittlichen Wollen konnte man Gott finden als Einen, der Handeln im Sinne des kategorischen Imperativs nachträglich bestätigte, als durchaus auch in seinem Sinne gehandelt. - Oder man fand ihn im Gefühl. Doch das blieb eine subjektive und ungewisse Erkenntnis.

Gegen solche Auflösung der Einheit der Seelenvermögen, wodurch zuletzt das Christentum in das Belieben oder Fühlen des Einzelnen gestellt ward, lehnte sich Schelling auf. Vollends ärgerlich mußte es ihm sein, daß die Gefühlsapostel darauf hinweisen konnten, die Vernunft habe selbst ihre Zuständigkeit geleugnet. Darum schlug er einen neuen Gebrauch der Begriffe vor. Vernunft - als ein weibliches Geistvermögen ist Richterin, aber nicht handelnde Partei. Sie gibt nur substantielle Erkenntnis, ist bloß logisches Vermögen. Verstand, als ein männliches Geistvermögen führt über das Wesen zu Wirklichkeit und Freiheit hinauf. Damit wäre auch dem grammatischen Geschlecht nach eine Ordnung erzielt: Verstand ist intellectus, Vernunft ist ratio.

Schellings Sprachgebrauch hat sich nicht durchgesetzt. - In seinem Sinne entspricht Vernunftswissenschaft dem, was Platon dianoia nannte, Verstandeswissenschaft der episteme. Die negative Philosophie ist dianoia, die positive episteme.

Der Überstieg zu Gott

Von der Vernunftswissenschaft her komme ich nie zu Gott als dem Herrn des Seins. Die Philosophie der Abstraktion erfaßt die Identität des Realen und und Idealen als etwas Substantielles.

Wäre Gott jedoch nur die absolute Identität der Gegensätze, so bestände in ihm ein Gleichgewicht der Prinzipien, und es ließe sich nicht einsehen, wie und warum er aus dem Gleichgewicht heraustreten und eine Welt der Entwicklung setzen sollte, was doch als geschehen erkannt werden muß. Sicher ist, daß, "was den Sieg des einen über das andere erleichtert, die Macht und die wahre Ursache (beider) seinmüßte"(198). Die Philosophie der Abstraktion fehlt darin, "daß sie eine solche Einheit nicht als das Setzende der Gegensätze, sondern als das Selbstgesetzte...anerkennt"(198). Das war schon Spinozas Fehler, der Gott mit dem Subjekt, des Seins identifizierte und als *causa sui*, also als das Selbstgesetzte definierte. Das Sein wäre dann gleichsam von Gott von selbst gesetzt, modern ausgedrückt: ein automatisches Sein. Demgegenüber ist festzuhalten: das Sein ist durch Gott "von sich gesetzt" (223).

Der Ausdruck "von selbst gesetzt" besagt bildhaft ein Unwillkürliches, Selbstverständliches, Selbstgesetzliches des Vorgangs in Gott. Sage ich hingegen, Gott habe die Welt "von sich gesetzt", so drücke ich damit aus, daß er als Selbstherr in Freiheit willentlich die Welt, beziehungsweise die Gegensätze im Weltgrund gesetzt und zwar von sich weggesetzt hat. Könnte man Hegels Position so umreißen: Gott hat sich in Welt entäußert, so die Schellingsche: Gott hat sich zu Welt geäußert.- Die Herkunft solcher Gedanken von der altchristlichen Spekulation über das innere und das ausgesprochene Wort Gottes kann nicht zweifelhaft sein. Es ist die Entfaltung des christlichen Erbes, das zwar nicht im Idealismus (wenn man einen so abstrakten Begriff gebrauchen darf), wohl aber in den deutschen Idealisten immer latent war.

Der lebendige Gott, der persönliche Gott steht also vor, hinter, über dem Sein. - In diesem Falle muß freilich gefragt werden: "Warum hat Gott das Sein von dem Subjekt losgerissen und es auf die Bahn der Leiden geworfen?" (211).

Schelling antwortet darauf: "1.) Was ist das für eine Seligkeit, wo das Sein unbewußt ist? 2.) Ist es für die Natur notwendig, durch Leiden in die Herrlichkeit einzugehen" (211). Groß ist der Schmerz der Kreatur, desto seliger das Ankommen da, "(wo) das Sein nichtseiend und das Nichtsein seiend (ist)" (212).

Dieser Ausbruch des Gefühls mitten in scheinbar abgezogenen Erwägungen, verrät, wie sehr es Schelling auf eine existentielle Lösung des Problems ankam, wie wenig die oft schwierige Spekulation nur ein Glasperlenspiel des Intellekts war. Seine Herkunft von der schwäbischen Mystik, die Tendenz zu einer Philosophie, die das Christentum in seiner Buchstäblichkeit und Tatsächlichkeit ergreift, werden hier deutlicher noch als in den Weltaltern. "Deine Sprache verrät dich" 37 .

Alles hiesige Dasein liegt in Schwermut verstrickt, weil es von seinem Urquell getrennt ist. Es ist die Kreatur, die in Wehen liegt und nach Erlösung seufzt 38 . Weit war Schelling abgerückt von der pseudoantiken, klassizistischen Helligkeit und Heiterkeit seiner Jugendansicht. Nicht, weil er selbst sich verdüstert hätte, sondern weil er die Traurigkeit der Welt als eine Wirklichkeit mutig ins Auge faßt. Jetzt sieht er die Schwermut der unerlösten Kreatur auch auf den Stirnen der griechischen Statuen lagern, eine Vorstellung, die einem Winckelmann baß unverständlich gewesen wäre. "Ich nenne hier nur die antike Kunst, die griechische, welche keineswegs so scherzend und spielend war, wie einige neuere flache Köpfe (sich) vorstellen möchten... den Charakter der tiefen Schwermut, des Unglücks zu sein, hat nur die Antike"(212).

Damit ist der künstliche Freudenschleier zerrissen, den der Klassizismus um das leidvolle Bild der Antike gelegt hatte, und die Wirklichkeit und der Ernst des Griechentums enthüllt. Zu Unrecht hatte man aus der hellenischen Heiterkeit eine Ersatzreligion gemacht. Wie Kleist in der Penthesilea, Hölderlin in Hyperions Schicksalslied, erfährt auch Schelling die Gnadenlosigkeit

der Alten Welt. Es mag dahingestellt bleiben, ob sie sich wirklich in der bildenden Kunst ausspricht. Diese wollte ein der Zeitlichkeit enthobenens ~~ideales~~ Sein gestalten. Aus der Lyrik des Pindar, aus der großen Tragödie, aus der Philosophie des Sokrates aber tönt immer wieder der Satz: Nicht geboren werden, ist das schönste Los.

Was ist mit dieser Neuwertung der Antike gewonnen? - Die Erkenntnis, daß es auf Erden keine Ausnahme von der Erlösungsbedürftigkeit und von der Erlösungssehnucht der Menschen gibt. Das reine Sein jedoch, die absolute Identität, der *deus sive natura* können nicht erlösen. Weder vor dem aufs Letzte drängenden Denken des Menschen noch vor dem innersten Drang seines Herzens können sie als das Höchste bestehen. Erlösen kann nur ein Gott, welcher der Herr des Seins ist.

Die Herrlichkeit Gottes

"Gott ist der Herr des Seins --- und zwar des grenzenlosen und begrenzten Seins"(201).

Ist denn Gott nicht absolut, also in jeder Weise seinsjenseitig, vom Sein abgelöst und auf nichts bezogen? - Gott seiner Gottheit nach ist freilich allem Begreifen entrückt, er ist der absolut Seiende, von dem man nicht sagen kann, er sei, noch er sei nicht. Ich erinnere an das in den Weltaltern Gesagte. Als Schöpfer hat Gott jedoch das Sein herausgesetzt, hat selbst die Beziehung hergestellt.

Darüberhinaus legt Schelling jetzt Wert auf die freie Liebesbeziehung Gottes zu seiner Schöpfung, beziehungsweise zu seinem Sein. Gott "ist gar nichts in sich; er ist nur reine lautere Beziehung"(201). Er ist ganz frei von sich, durchaus nicht in sich verschränkt, mit sich beschäftigt. Er ist das christliche Gegenbild zum antiken Philosophengott des Aristoteles, der gänzlich frei von Dynamik nur mit sich selbst beschäftigt war, Denken, das sich selber denkt, *noesis noeseos*. Gott ist reine Wirklichkeit, *actus purus*. Und Schelling zitiert die Scholastik: *In Deo non differunt esse et quod est ... in Deo nihil poten-*

tiale, - "(die) Gottheit (Gottes) besteht eben in seinem Tun" (202) - und betont: "Diese Definition kommt ... mit dem Christentum überein" (203). Sofern wir Gott erkennen, erfassen wir ihn in der von ihm selbst gesetzten und gewollten Relation zur Schöpfung. Auch Newton wird angeführt: "Deitas est dominatio Dei non ad corpus proprium sed in subditos" (203).

Das ist nicht mehr der Uhrmacher, den man als Erklärungshilfe angestellt hatte, das ist der Gott des Moses, des Paulus und des Michelangelo. Die Dominatio, Gloria und Majestas Dei, der Chabod Jahve treten in ursprünglicher Größe hervor.

Gott und das Sein

"Gott ist seine eigene Tat im eminenten Sinne... Gott ist ... der Wille, nicht das blinde Sein zu sein" (224).

An die Stelle der essentialistischen Wendung "causa sui" tritt die existentialistische: Tat seiner selbst. "Dieser Gedanke ist dem Menschen unaustilgbar, daß Gott nicht nur der Herr des Seins, sondern auch der ursprünglich Seiende selbst ist ... (Der) Urgedanke ... ist die Adelsurkunde unseres Geschlechtes. Wir können sagen: wir sind (Gottes) Geschlechtes" (232). Der ursprünglich Seiende ist wiederum identisch mit dem actus purus, mit der lauterer Wirklichkeit.

Der Mensch wird sich als Geistwesen dessen bewußt, daß er nicht nur im Sein ist, Sein hat, sondern daß er seiend ist - existiert. In seiner Geistwirklichkeit erlebt er sich als frei, als herausgesetzt aus der Notwendigkeit der bloßen Substanz. Er ist in seiner Freiheit, also in seiner Existenz Mitgestalter seiner selbst. Er ist nicht nur Ablauf eines notwendigen Wesens, sondern in gewissem Maße sein eigener Täter. Er kann jedoch nicht verkennen, daß er nicht von sich seiend ist, daß ihm vielmehr das Seiendsein zum Lehen gegeben, von Gott als dem ursprünglich Seienden verliehen ist. Gott ist seine eigene Freiheit. Der Mensch hat die Freiheit von Gott. Dieses Lehen begründet den Adel des Menschen. Schelling spielt auf das Bibelwort an: Denn in Ihm leben, weben und sind

wir; wie auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: "wir sind seines Geschlechts" 39 .

Der Entwurf der christlichen Existenzphilosophie liegt zu Tage, den Kierkegaard von Schelling übernahm. Der atheistischen Existenzphilosophie unserer Zeit ist es vorbehalten geblieben, jenes verantwortliche Lehen als Eigentum des Menschen zu beanspruchen und den Entwurf diabolisch zu äffen: da ist denn der Mensch absolut frei, seine eigene Tat, sein eigener Täter und Schöpfer, daher niemandem als sich selbst verantwortlich, der schlechthin Seiende, die reine Existenz. Und dies nennt sich dann Humanismus! Jean Paul Sartre, der Verkünder dieses Humanismus, gibt konsequenterweise die Parole: Nur machen, und im Machen sich selber machen, und nichts sein, als wozu man sich gemacht hat. In den "Fliegen" läßt er den Orest sagen: "Ich bin meine Freiheit." Diese satanische Abwertung aller Werte wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht schon Kierkegaard den Existenzbegriff aus dem Zusammenhang des Schellingschen Denkens herausgesprengt hätte.

"Sein ist wesentlich für Gott, Gott ist sich selbst nicht wesentlich" (204). Wieder einer jener Schellingschen Sätze, die bei oberflächlicher Betrachtung mißverständlich, das Denken nicht loslassen. Der 2. Teil besagt:

- 1.) Gott vollzieht sich selbst nicht gemäß einem kausalnotwendigem Wesen, sondern in Freiheit.
- 2.) Gott richtet diese Freiheit nicht auf sich, er ist ja nicht prekär, nicht sich selber fraglich, nicht mit sich selber beschäftigt.
- 3.) Er richtet diese Freiheit auf seine Welt; das geschieht aus selbstloser ausströmender Liebesfülle, "ex plenitudine bonitatis", wie Augustinus sagt.

Der erste Teil des Satzes bedeutet:

- 1.) Das Sein verhält sich vergleichsweise zu Gott wie die Subsistenz zur Existenz. Das ist kein Widerspruch zu dem vorher Gesagten, denn Gott hat sich das Sein in Freiheit zum Grunde seiner Offenbarung erkoren; er hat es gesetzt, er hat freiwillig jene Relation her-

- gestellt, in der unser Denken sich ihm nähert.
- 2.) Gott richtet seinen Sinn eben auf das Sein, er ist darum bekümmert.
 - 3.) Das Sein ist für Gott, es ist zu Gott hingebordnet.

Das Sein ist Substanz, zufällig, insofern es sein kann, und notwendig, insofern es unter Gesetzen ist, *natura anceps*, pythagoräische Dyas; Gott verhält sich dazu als Monas. "Was nun aus unserer Untersuchung folgt, ist nicht unbedingt Identifikation (des Seins) mit Gott, es (nämlich das Sein) ist: *subjectum absolutum nullo alio loco quam Dei loco habendum*" (233). Die negative Philosophie kann nur zum Subjekt des Seins gelangen. Das Sein "geht Gott non tempore sed natura vorher" (245). Es ist ein negatives Prius. "Jenes negative Prius müßte sein, auch wenn Gott nicht wäre, es ist das *id quod non potest non esse* ... Darum ist Freude, daß Gott ist. Es wäre keine Freude, wenn er die notwendig seiende Natur wäre" (249). In der Tat! In einer Welt der reinen Notwendigkeit gibt es keine Freude.

"Auf die Frage nun: ... warum ist Vernunft und nicht Unvernunft? läßt sich wohl nichts anderes antworten, als: weil Gott ist. Gott ist die Ursache der Vernunft; dieses ist wohl einleuchtender als: die Vernunft ist die Ursache von Gott" (250).

Einwände und Antworten

Schelling stellt sich selbst die Frage, was an den entwickelten Vorstellungen stören könnte. Wie stimmt dazu

- 1.) das religiöse Gefühl
- 2.) die wissenschaftliche Einsicht?

Zum religiösen Gefühl: Dieser Entwurf setzt zwar das Sein nicht extra Deum, "allein das religiöse Gefühl kann auch praeter Deum nichts zugeben ... Daher der heutige Übergang von diesem Gefühl zum Pantheismus" (215). Außer dem Vernunftspantheismus, der im Substantiellen verharret, gibt es also einen Gefühlspantheismus, der die ganze Natur durchgottet haben will. Alois Dempf redet von den "falschen metaphysischen Größen

des toten Weltgebäudes oder des vergötzten Lebens, der blinden Natur"; ernennt sie "höchst wirksame Zeitphilosophien"⁴⁰. Die Genesis der Naturvergottung hat Horst Fuhrmans ausführlich in den ersten Kapiteln seines Buches "Schellings Philosophie der Weltalter" dargestellt. Zieht man jedoch vom Gefühlspantheismus das Gefühl, ein letztlich seiner Wurzel entfremdetes religiöses Gefühl ab, ein Vorgang, den der Abnützungsprozeß der Zeit unweigerlich mit sich bringt, so bleibt auch nur der nackte Pantheismus der Notwendigkeit übrig.

Wo das religiöse Gefühl, nahe am Christentum verblieben, den Pantheismus vermeiden will, verfällt es in einen Dualismus; Schelling verweist auf Jakobi. "Wir können uns nur nach dem richten, was durch wissenschaftliche Einsicht erreicht wird, und nie entscheiden bloße Standpunkte des religiösen Gefühls" (216).

Was nun die wissenschaftliche Einsicht betrifft, so möchte ich über das bei Schelling Gesagte hinaus referieren, wie sie über das Verhältnis von Gott und Sein urteilen kann. Es zeigen sich folgende Möglichkeiten:

- 1.) Gott und substantielles Sein sind identisch. Gott ist absolute Substanz, Subjekt des Seins. Bis dahin kann eine negative Philosophie, eine Philosophie der Notwendigkeit bestenfalls gelangen. "Vom Negativen ist kein Übergang zu Gott, sondern nur zur absoluten Substanz" (221). Das ist auch der Standpunkt der rationalen Theologie, die da sagt: Deus est ens necessarium. Das führt nur auf das Nichtseinkönnende. Gott ist übernotwendig, über alles Sein, hyperon, "Gott ist das Nurseiende" (234).
- 2.) Gott und das Sein sind toto coelo verschieden. Wie kann Gott auf das Sein in diesem Falle wirken? Wenn wir annehmen, er wirke dennoch darauf, so bleibt nur die Auskunft, das Sein habe sich "durch eigenen Willen Gott unterworfen", es könnte "nur mit eigenem Willen wieder heraustreten, würde also sein eigener Schöpfer sein, Schöpfer und Herr seines eigenen Seins" (218).
- 3.) Gott hat das Sein aus nichts geschaffen. -

Darauf Schelling: "Das negative Nichtsein läßt sich nicht hervorbringen, weil in ihm nichts Positives ist" (219). - Über das Problem des Nichtseins wird noch zu handeln sein.

4.) Das Sein urständet in Gott. Dabei sind wiederum zwei Möglichkeiten denkbar:

- a) Das Sein ist unmittelbarer Ausfluß des Göttlichen. Es ist Gott selbst, der in das Sein eingeht. So sagt das Emanationssystem. Dieses System hebt den grundsätzlichen Unterschied von Schöpfer und Geschöpf eigentlich wieder auf und führt zu einem modifizierten Pantheismus. Die Vermutung liegt nahe, daß Gott zum Sein notwendig ausgeflossen ist; damit wird seine aktuelle Freiheit wieder aufgehoben.
- b) "In dem Begriffe: Gott ist von sich selbst unabhängig, aber der Wille zu sein, der das Sein niederhält als eine Macht, die in ihm selbst ist, um dadurch Herr von ihm zu sein, ... steht das Positive und Negative nebeneinander. Hier widerfährt auch dem Negativen sein Recht und eben damit auch der Vernunft" (238). Wir unterscheiden darnach die Freiheit Gottes und das Sein, das Gott gesetzt, das er in sich zum Grunde gemacht und aus sich in freier Entscheidung herausgestellt hat, das von ihm ist, seinen Präge-stempel trägt, und das doch nicht Er selbst ist. "Gott ist der Wille als Geist zu sein, als das ewige Beisichsein, das im Außersichsein nicht aufhört, in sich zu sein, und dem es frei steht, das Seiende selbst zu bleiben" (252).

Das Sein und das Nichts

Das Nichts ist neben dem Sein und der Zeit das schwierigste Problem der Philosophie. Denn was ist Nichts? Dem Anschein nach eben nichts, Negation, das Leerste und Unbedeutendste, das aller Idealität und Realität Bare; bei näherer Betrachtung

eine abgründige und geradezu furchtbare Wirklichkeit. Das Nichts, sagt Schelling in den Weltaltern, ist das Nächste am Sein. Man könnte den Begriff des Seins nicht fassen ohne das Nichts.

So ist denn auch in der Philosophiegeschichte der Begriff des substantialen Seins bei den Eleaten zum ersten Mal entwickelt worden in Abwehr gegen das Nichtsein. Das eleatische Seinsdenken konnte aber Wandel und Bewegung der Wirklichkeit nicht erklären, mußte es vielmehr als Schein abtun. Platon spricht der Gottheit und ihrem Ideenreich dies vollkommene Sein zu. Anerkennung der Wandelwelt setzte aber voraus, daß es außerhalb des Seins noch etwas gab, in dem sich das Sein nach seinen Stufenordnungen abbildete: das Nichts, *to me on*. Das konnte jedoch kein reines Nichts sein, kein negatives Nichtsein, um mit Schelling zu sprechen; es mußte positives Nichtsein sein, ein vergleichsweise Nichtseiendes in Ansehung des reinen Seins und Seienden. Etwas, das eigentlich nicht sein soll, wenn dem reinen Sein - das ist bei Platon mit dem höchsten Seienden identisch - der Welt die Vollkommenheit zukommt; etwas, das dem Sein Widerstand leisten, es mindern, durchkreuzen und schier vollends verdunkeln kann; ein Schatten, der nichts ist und doch das Licht trüben und verdecken kann.

Im reinen Sein waltet Ewigkeit; das abbildliche Sein, hinausgesetzt in das widerständige, vergleichsweise Nichtseiende ist der Zeit preisgegeben. Zeitlichkeit ist die Form und das Ergebnis der Begegnung von Sein und Nichts. Im Mittelalter formulierte der große Platoniker Eckhart: alle geschaffenen Dinge stehen im Schatten des Nichts - in *umbra nihili*.

Aristoteles betrachtete das Böse als wertmäßigen Ausdruck der Minderung und Beraubung des Seins durch das Nichts. Schelling verweist auf den Begriff der *steresis*⁴¹. Die aristotelische Philosophie des Mittelalters, angeführt von Thomas von Aquino, hat diesen Begriff der *privatio* beibehalten.

Die Frage nach dem Nichts mußte durch das

Christentum - hier in seiner Ursprünglichkeit verstanden - eine gesteigerte Dringlichkeit empfangen ... Denn das genuine Christentum kannte keinen Gott als ideales Seiendsein, das sich in einem widerstrebenden Stoff als dem vergleichsweise Nichtseienden abbildet, wodurch sich alle Unvollkommenheiten des zeitlichen Daseins höchst einfach erklären ließen. Es bekannte vielmehr die Herrlichkeit eines vollkommenen Gottes, vor dem neben dem, außer dem schlechterdings nichts ist. Aus nichts hat er die Welt geschaffen. Zöge er seine Hand zurück, nähme er seinen Willen zurück, müßte alles zunichte werden. Welt ist uneingeschränkt Gottes Werk, Gottes Offenbarung. Und doch ist alles unter der Sonne so voll Mühsal und gänzlich eitel, liegt die Kreatur in Wehen, regiert der von Gott geschaffene gefallene Engel als Fürst dieser Welt, gibt es die Sünde und den Tod als der Sünde Lohn und die Verantwortung für die Sünde bis in alle Ewigkeit - das mysterium iniquitatis.

Konsequenterweise muß das Nichts, das außer Gott ist, in christlicher Sicht ein vollkommenes Nichts, ein negatives Nichtsein, eben nichts sein. Das ist uns geoffenbart. Das können wir glauben. Ich bezweifle, daß wir es je verstehen werden. Keine philosophische Brücke über diesen Abgrund scheint mir tragfest, Es ist der aus idealistischem Geist geborene, oft als Hybris geschmähte Wille Schellings, eine solche Brücke zu schlagen, mit dem Verstande das Sein bis in den Schoß Gottes hinein aufzuspüren.

Sein Lösungsvorschlag: das Nichts ist eben doch kein radikales Nichts, sondern das positive Nichtsein, das vergleichsweise nicht Seiende. - Bei der Relation im Begriffe Gottes mußten wir "das Sein als nichtseiend gegen ihn anerkennen, ... weil es ihm unterworfen ist, ... es ist als das Nichtsein gesetzt, ... das positiv Nichtseiende, und als das ausdrücklich Gesetzte kann es nicht ohne Setzendes sein" (226). Es tritt aus ihm heraus, nicht nur in potentia, sondern actu. Wie

kommt es dazu? Ist das Sein "selbst Ursache seiner Unbegrenztheit, so ist es rebellisch ... wodurch man auf ein Emanationssystem kommt" (227). Eine zweite Möglichkeit: Gott setzt das Sein wider dessen Willen hinaus. Das ist nur eine sinnlose Vorstellung. Es bleibt eine Lösung: Gott sieht das Sein "nicht als das schlechthin Andere, sondern als das Geringere freiwillig an" (208).

Gott hat das Sein als vergleichsweise Nichtseiendes in sich, er hat das Nichtsein als ewige Vergangenheit hinter sich gesetzt; als actus purus der Zukunft zugekehrt, setzt er das Sein freiwillig aus sich heraus. Es stammt aus dem ersten Willen Gottes selbst, dem göttlichen Unwillen, der im trinitarischen Leben zum Grunde seines Heilswillens geworden ist.

Episode über die Heilige Schrift

Wie in den Weltaltern will Schelling auch in der Münchner Vorlesung erweisen, daß seine Philosophie mit der biblischen Offenbarung Gottes übereinkommt, daß sie geradezu in Begriffen auslegt, was im göttlichen Worte versiegelt ist. Er geht nicht von der Bibel aus und erläutert sie; er glaubt durch seine Philosophie zu Ergebnissen gelangt zu sein, welche ihrerseits die Schrift erhellen.

Seine besondere Liebe gilt wieder dem Alten Testament. Man solle sich nicht an den Bildern stoßen, sagt er, jene Bilder seien naiver und natürlicher Ausdruck spekulativer Ideen. "Diese Heiligen Bücher sind also die älteste Quelle des menschlichen Wissens, der eigentlichen Ausdrücke und Begriffe; die neutestamentlichen Schriften betrachten nur das Verhältniß einer späteren Zeit, den Anfang der göttlichen Wege beleuchten aber die Blitze aus der Wolke des Alten Testaments" (259).

Es sind die nämlichen Worte wie in den Weltaltern. Wieder verweist Schelling auf das Tetragrammaton, den unaussprechlichen Namen Gottes,

der da lautet: Ich bin, der ich bin. Der Denker gebraucht die Lutherische Übersetzung: Ich werde sein, der ich sein werde. Beide Übersetzungen sind korrekt. Das Ejäh aschär ejäh steht im Hebräischen im Imperfektum. Die semitischen Sprachen kennen nur zwei Zeitformen: das Perfektum für abgeschlossene und das Imperfektum für unabgeschlossene Handlungen, wobei es gleichgültig ist, ob die unbeendete Handlung in unserem Sinne der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft angehört. Die sprachliche Form der Bibelstelle ist der genaue Ausdruck des ewigen actus purus. Schelling liest seinen Gottesbegriff aus der Formel heraus. "Diese Bestimmungen 1.) daß Gott Macht des Seins, 2.) der Wille, es nicht zu sein, 3.) bloß Gott sich selbst als Geist ist, lassen sich so wenig auseinander bringen, als es möglich ist, in dem Kreise, in seiner Wesentlichkeit gedacht, Peripherie, Radius und Zentrum zu unterscheiden, (nämlich, solange er wesentlich bleibt: mathematischer Punkt; denn die Größe kommt in der Mathematik nicht in Betracht)" (261).

Ob der Gebrauch, wenn auch Neugebrauch, des aus der Identitätsphilosophie her bekannten Gleichnisses vom Kreise nicht unüberwundene Reste der negativen Philosophie in Schelling verrät?

Abermals nimmt er zur Geschichte vom brennenden Dornbusch Stellung: Gott spricht zu Moses: "Mein Angesicht (prius posterius) kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht; das heißt, meine Substanz, mein An-sich (Angesicht) sieht niemand, weil dieses, wenn es sichtbar wäre, nur erschiene als blindes, alles verzehrendes Sein. Wenn meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich meine Hand über dich halten, und du wirst mir nachsehen, a posteriori mich erkennen. Diese Vision enthält also einen Übergang" (246).

Man hat um solcher Wortspiele willen Schelling den Vorwurf intellektueller Taschenspiellerei gemacht. Doch will der Denker wohl nicht ethymologisch Angesicht von An-sich ableiten, sondern nur die assoziative Phantasie ansprechen, damit sie

die sprachlichen Möglichkeiten ausschöpfe. Ähnlich mit dem Worte spielend hat ja auch Platon seine eindrucksvolle Erklärung soma - sema geprägt. Der Sinn der Passage kann nicht zweifelhaft sein: das An-sich des Seins ist der von Gott in ewige Vergangenheit gesetzte Grund als Unwille, als Prius des Seins das reine Seinkönnen. Erst nach der Schöpfung, wenn Gott das Sein als das Nichtnichtseinkönnende der Welt zum Grunde herausgesetzt hat, kann der Mensch den Schöpfer a posteriori erkennen.

Der göttliche Unwille der unvordenklichen Vergangenheit "würde als das alles verzehrende Feuer des göttlichen Zornes erscheinen", aber "nur in Bezug auf Zorn kann Liebe sein" (237). Gott war seinem vergleichsweisen Sein nach uranfänglich und unvordenklich die Macht zu sein, das Seinkönnen, substantieller Wille. Der substantielle Wille ist ein Wille der sein kann, aber nicht will. Der Urwille Gottes ist ein Unwille. Er kann Welt setzen, aber er will es nicht; er will bei sich bleiben, reine Egoität. Egoität ist der zusammenhaltende Grund jedes Seienenden. Ein Grund allardings, der überwunden werden muß. Gott hat seine Egoität schon immer überwunden, sie als Vergangenheit gesetzt. Sein Wille zur Welt ist seit je des Unwillens Herr geworden.

Der Mensch überwindet seine Egoität in der Zeit. Was in Gott zumal ist, zeigt sich im Menschen wie in der Natur sukzessiv. Daher die Abfolge von Natur und Geisterreich, die Gradation in beiden, der innere Entfaltungsvorgang im Menschen, und die Abfolge der Gottesbilder. "Wie ein anderer Gott im Neuen Testament und ein anderer im Alten Testament und doch derselbe Gott, so ist ein anderer Gott, der die blinde Macht zu sein ist, und ein anderer, der der Wille ist, das blinde Sein nicht zu sein..... So war also in Gott gleichsam schon die Anlage zum Alten und zum Neuen Testament" (236).

Theorie der Schöpfung

"Bisher existierte noch kein Begriff Gottes, der die Schöpfung involvierte" (265).

Bisher, das heißt in der von Schelling in der Systemkritik charakterisierten neuen Philosophie. Die Religion hatte das freie Schöpfertum Gottes immer gelehrt, die negative Philosophie indes war stets zu einem dem widersprechenden System gelangt, das Gott in ein notwendiges Verhältnis zur Welt gesetzt. Mit der Freiheit Gottes steht und fällt die gesamte Heilslehre, und Soteriologie war die Grundtendenz Schellings. "Wir sind", sagt er, "nun bei jenen Fragen, um deretwillen allein eigentlich philosophiert werden muß. Der Schleier soll weggehoben werden von jenem Prius des Seins und eben deswegen des Wissens" (263).

Wie sah das Bild des lebendigen und freien Gottes nun aus? Es ist in Gott, insofern er uns überhaupt offenbar, nicht unzugänglich in sich ist, ein reines Seinkönnen oder, wie der Cusaner sagt, Könnensein. Wille, der nichts will. Dieser Wille wird überwunden durch den Willen zur geprägten Welt, zur Offenbarung des Seins, zur geistigen Äußerung Gottes. "Wenn wir sagen, da Gott als Geist sein will, so sagen wir nicht, daß er nicht Geist sei, wir setzen voraus, daß er es ist und das Negative als Mittel erkennt, sich als Geist zu setzen ... Wäre Gott nicht hervorgetreten, so wäre in ihm der Wille als Geist zu sein und der Geist selbst nicht unterscheidbar ... Wenn der Geist das Seinsollende ist, so ist er dem Nichtseinsollenden erst ungleich, wenn es wirklich hervortritt" (263). Gott ist "gleich zuerst dieser Wille per contrarium zu sein. Der Übergang ist also nur in unserem Denken, in Gott aber nicht" (264). "Gott ist gleich, sowie er ist, Schöpfer zu sein" (265). Die Abfolge in der Welt ist die Entrollung des ewigkeitlichen Gottesbegriffes in die Zeit.

Im Entschluß Gottes, die Welt zu schaffen, erweisen sich die urständlichen Prinzipien als schöp-

ferische Potenzen. Schelling nennt drei Potenzen: erste Potenz - A¹ - das Seinkönigende, das nichts voraussetzt; zweite Potenz - A² - das Seinnicht-seiende, das Seinnüssende; dritte Potenz - A³ - das Seinsollende, conclusum tertium. Der Schöpfungsakt setzt die Herauswendung der zuvor in Gott verborgenen Wahrheit voraus, wobei die Prinzipien aus der ursprünglichen Einheit heraustreten und doch in ihrer Dreiheit eine Einheit verbleiben. Diesen Vorgang nennt Schelling die universio. Frucht dessen ist das Universum.

Wie kann trotz der Scheidung der ursprünglichen Einheit die Trias der Potenzen doch in der Einheit verharren? "Eine solche Einheit tritt ... nur im Wollen ein. Nur der Wille kann, um den Zweck zu wollen, auch das Mittel (den Nichtzweck) wollen. Nur der Wille ist das schlechthin Unzerreißbare" (270). Die Schöpfung geht aus dem Willen Gottes hervor. Er will seinen Weltbegriff in zeitlich abfolgenden Stufen auslegen, die selbst nicht Endzweck seines Willens, sondern Mittel seiner erhabenen Willensabsicht sind.

Mußte Gott die Welt schaffen? Im Sinne gesetzmäßiger Notwendigkeit gewiß nicht, das ist schon dargelegt worden. Es könnte aber auch eine innere Not in Gott angenommen werden, ein Motiv, das ihn zur Schöpfung hätte nötigen können. Allein: "Er hat es für sich nicht nötig. Er ist seines Wollens sicher ... Für wen ist ... diese Selbstdarstellung, diese Offenbarung?" (271). Gott braucht keinen Spiegel. Schelling distanziert sich damit klar vom Standpunkt der Identitätsphilosophie, in welcher die Welt als spiegelbildliches Sein erschienen war. Gott tut alles um eines Zukünftigen willen. Dies Zukünftige ist das verwirklichte Gottesreich.

In den Weltaltern war schon ausgesprochen: "Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich, figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit ist, wie die Alten sich ausgedrückt, Ziel der Wege Gottes (finis viarum Dei), der selbst auch räumlich oder an einem Ort wie zeitlich sich offenbaren will"⁴². Diese Defini-

tion stammt von Oetinger, wie Fuhrmans darlegt. Es lebt darin das künstlerische Naturell Schellings, das im Ausdruck die Erfüllung erblickt. Hatte doch schon der junge Schelling Gott nach Analogie des künstlerischen Genies gesehen. Doch das ist nur das psychologische Motiv. Es ist ursprünglich christliches Erbe, das zur philosophischen Neufassung drängt; Absage an jeden leibfeindlichen Platonismus, der die Einheit der Person zerschneidet; ein Ja zum Leibe, der am Ende verklärt aufersteht, und damit auch ein Ja zur Wirklichkeit als Gottesschöpfung.

Viel ist gewonnen, eines nicht: "Aber eben hier, wo einerseits das Ziel erreicht ist, ist doch die Schöpfung nicht so gegeben, wie sie eigentlich gelehrt wird, nämlich, daß sie eine eigentliche Schöpfung aus nichts sei" (282). Schelling klagt, daß die deutsche Sprache nur ein Wort für "nichts" hat, während die französische das aktuelle Nichts le néant, das eigentliche Nichts le rien nennt. Gott hat die Welt aus le néant geschaffen.

Der Heilsplan Gottes

"Das Christentum beruht auf der Ausführung eines von Weltzeiten her verschwiegenen Planes: die Erscheinung Christi in der Weltgeschichte ist die Enthüllung dieses Planes. Der Schlüssel zur Weltgeschichte ist die von Anfang verdeckte und durch Christus offenbar gewordene göttliche Ökonomie" (272).

Im Begriff der Schöpfung ist "der Moment der Veräußerlichung" enthalten, der Ausgang der Kreatur von Gott, zugleich auch die Rückbindung an Gott und "der Moment der Verinnerlichung", die Heimkehr. Indem Gott Schöpfung und Geschöpf von sich entläßt und aussendet, führt er sie zugleich schon auf den Weg zu ihm zurück, doch kann dem Geschöpf dieser Weg nicht von Anbeginn klar sein, weil seine Einsicht sich erst entfalten muß. - Wieder nicht nur einfache Wiederholung christli-

cher Lehren mit den Worten der Philosophie, sondern das existentielle Erlebnis, daß Gott auch auf der krummen Zeile gerade schreibt. Nicht immer weiß der Mensch, was ihm zum Heile gereicht. Wie nahe kann die Kreatur in der scheinbaren Gottferne dem Herrn sein! Immer ist sie geführt und an ihren Ort gestellt, niemals geworfen, selbst wenn ihr die Führung nicht offenbar wird. "Auch diese Vorstellung enthält den Begriff von einer ... Ironie oder Doppelheit Gottes in der Weltschöpfung" (281). Und: der "Begriff der göttlichen Prüfung ist in allen Religionen ... er zeigt an, daß Gott etwas anderes zeige, als er wirklich tue" (273).

Das Gesagte verdeutlicht, daß uns der Heilsplan Gottes im Einzelfall der konkreten Existenz nicht klar wird, sein universaler Heilswille ist uns jedoch in der Erscheinung Christi, in Kreuz und Auferstehung geoffenbart, so daß wir seiner versichert sind. Man möchte sich an dem Ausdruck "göttliche Ironie" stoßen, er ist ein Erbstück der Romantik und kennzeichnet die schöpferische Freiheit und Souveränität des göttlichen Geistes.

Am Ende des Weltprozesses wird die verwirklichte Einheit der Potenzen stehen, die in ihren Spannungen angelegt ist. Sie kann formell nur im göttlichen Bewußtsein, materiell nur im Wesen des Menschen sein. Die vollkommene Idee Gottes bildet sich im vollkommenen Menschen wirklich ab. "Die wahre Absicht des göttlich gewollten Prozesses war, daß sich Gott in einem vollkommenen Ebenbild darstelle, wofür der Mensch ... anerkannt ist" (279).

Hier wird ernst gemacht mit dem Menschenbild der Bibel: "Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Gleichnis Gottes schuf er ihn"⁴³. Von da aus kann die ganze Spekulation über die imago und die similitudo erneuert werden. Vieles, was man Schelling als verwegene Gnostik ankreiden wollte, ist nur schlichte Konsequenz dieser Überzeugung. Wenn sich Gott den Menschen zu Bild und Gleichnis erkoren hat, wenn das Licht des göttlichen Antlitzes über den Menschen geprägt

ist - lumen vultus tui, domine, designatus est super nos, wiederholt Meister Eckhart immer wieder - dann muß der Mensch sein eigenes Bild rückgewandt auf das verhüllte Antlitz Gottes prägen können. Gewiß, der Mensch war eine gefallene Natur, die Gleichniskraft seines Bildes gemindert, aber in Christus war die ursprüngliche imago als in einem zweiten Adam restauriert und reformiert, so daß eine vera ikon aufgerichtet war.

Die Analogie wird ausgeführt. Auch im Menschen herrscht Spannung und Herabsetzung des contrariums zum "Throne des Seinsollenden ... Alles ..., was außer diesem Brennpunkt liegt, ist das Bewußtlose ... wo Einheit ist, da ist auch die Gottheit ... immer gegenwärtig" (279). Am Ende wird die Zerrissenheit der Kreatur geheilt und die Schöpfung zur Vollkommenheit gebracht.

Noch nicht zufrieden mit dem Gewonnenen vertieft Schelling in den späteren Vorlesungen seine Betrachtungen über die Schöpfung, um zum Vollbegriff Gottes zu gelangen, der auch das Geheimnis der Dreifaltigkeit einschließt. "Was aber die Dreieinigkeit betrifft, nehme ich gar keinen Anstand, daß ich diesen Begriff für nichts anderes als für den wahren Begriff des Monotheismus ansehe" (277).

Zusammenfassung

- 1.) Der Verstand als höchstes Geistvermögen kann zu Wirklichkeit und Freiheit hinleiten.
- 2.) Er führt über die notwendige Substanz hinaus zu Gott als dem Herrn des Seins, der die Macht und wahre Ursache des Realen und des Idealen ist. Dieser Überstieg ist nicht nur Bedürfnis des Verstandes, sondern auch Bedürfnis des Herzens. Denn ohne Unterschied ist die Kreatur erlösungsbedürftig.
- 3.) Gott in seinem An-sich und Für-sich ist nicht erkennbar. Er ist jedoch auch ein nomen relativum dominationis. Er selbst hat die Relation zum Sein hergestellt, des Seins sich angenommen. In seiner freien Liebeswendung zur Welt offenbart er seine Herrlichkeit.
- 4.) Gott nach seiner Gottheit ist seine eigene Tat. Er braucht als actus purus keinen Seinsgrund, er macht das Sein nur vergleichsweise zu seinem Grund. Der Urwille und zugleich Unwille Gottes ist von Gott als ewige Vergangenheit hinter sich gesetzt. Nur weil Gott die Welt nicht notwendigerweise schaffen muß, gibt es Freude. Gott ist die Ursache der Vernunft, nicht umgekehrt. Die Freiheit ist über der Notwendigkeit.
- 5.) Dieser Entwurf setzt das Sein nicht extra Deum. Darum muß ihm das religiöse Gefühl zustimmen, sofern es nicht in den Gefühlspantheismus verfällt oder sich einem unphilosophischen Dualismus ergibt. Es befriedigt auch die wissenschaftliche Einsicht: das Sein ist weder mit Gott identisch, noch toto coelo von ihm verschieden und Kraft eigenen Rechts, noch notwendigerweise aus ihm geflossen.
- 6.) Gott kann die Welt nicht aus le rien, dem negativen Nichts geschaffen haben. Der Satz "Gott hat die Welt aus nichts geschaffen" bedeutet, er habe sie aus le néant, aus dem vergleichsweise Nichtseienden, aus dem positiven Nichts geschaffen, das ist Gottes eigener überwundener Unwille.
- 7.) Diese Philosophie stimmt mit der Heiligen Schrift

überein. Der alttestamentliche Gottesname sagt die freie Aktualität Gottes aus. Was Gott an sich und vor sich ist, bleibt verborgen; denn Gottes Unwille ist ein verzehrend Feuer, Zorn, davor kein Geschöpf bestehen kann. Allein der Zorn ist in der Liebe überwunden. So ist in Gott selbst die Anlage zum Alten und zum Neuen Testament.

- 8.) Die Konstruktion der Folge in Gott ist nur in unserem, der Zeit verschwisterten Denken, nicht in Gott. Gott ist gleich der Wille per contrarium zu sein. Er wendet die Trias der Prinzipien aus seiner Natur als Dreifalt der Schöpfungsmächte aus sich heraus. "Durch diese Umkehr wird die hineingewendete Einheit nicht vermindert..... Wie der Apostel von ihm sagt: Er ist derselbe gestern und heute; nämlich vor der Weltschöpfung und nach ihr.... bei Ihm ist keine Zeit" (269)⁴⁴
- 9.) Gott macht sich in der Schöpfung figürlich. Er will sich in einem vollkommenen Ebenbild darstellen und die Kreatur zu ihrem Heile führen.

5. Freiheit und Dreieinigkeit

Die letzten elf Vorlesungen - XXXIV bis XLIV - sind ein herrlicher Traktat über die Trinität. Mit gesammeltem Raisonement umfaßt Schelling seine drei Hauptthemen: die Freiheit, die dreistufige Ordnung der lebendig sich entfaltenden wirklichen Welt und die Abfolge der Weltzeiten, und begründet sie in der göttlichen Dreieinigkeit als der geheimnisvollen, doch geoffenbarten Überwirklichkeit. Zum Bilde des lebendigen Gottes die tiefere Bestimmung des dreifaltigen Gottes hinzuzugewinnen, gleichsam nach dem Alten Testament auch das Neue aufzuschließen, das ist das berungene Ziel.

Überraschend, daß dies nicht ausschließlich in gerader Fortführung des Weltalterentwurfs geschieht, daß nicht schlichtweg die Prinzipien in der Natur Gottes zu Personen hypostasiert werden, wenn auch die Herleitung des Schellingschen Trinitätsbegriffes aus der Prinzipienlehre deutlich erkennbar bleibt. Und doch wieder nicht überraschend, wenn man Schellings energischen Zug zu Wirklichkeit und Freiheit, zur aposteriorischen Methode und zur Substanz der christlichen Wahrheit bedenkt.

Die Trinitätslehre ist kein Ergebnis der natürlichen Weisheit, sonst hätten die Denker sie vor der Ankunft Christi gefunden. Historisch durch das Christentum gekommen, ist sie ein übernatürlicher, übervernünftiger Aufschluß Gottes über sich selbst. Dies gibt Schelling klar zu. Allein die trinitarische Wahrheit ist älter als alle Welt, und als die Urwahrheit kann sie wohl übervernünftig, nicht aber unvernünftig oder widervernünftig sein. Wenn sie in Christus dem mündig gewordenen Menschen geoffenbart worden, sollte sie dem im Christentum aufgeschlossenen Verstand des Menschen gänzlich unverständlich bleiben? Und sollte der Mensch nicht nachträglich in den bislang sinnverschlossenen triadischen Ordnungen und Rhythmen aller Dinge und Zeiten die Auslegung und Darstellung jener Urwahrheit erkennen? Muß

ihm nicht, was erst als Hieroglyphe versiegeltes Bild gewesen, zu Wort und Schrift werden, seit er den Schlüssel besitzt? Schelling befragt sich selbst, den einstigen Denker der Naturphilosophie, der das Buch der Natur laut skandierend gelesen und alle Dreiheiten als Wirklichkeiten - nicht nur Begriffseigenheiten⁴⁵ - bekannt: verstehst du auch, was du liesest? . Verstehst du es auch recht auf Gott hin?

Die Freiheit und Herrlichkeit Gottes über der Welt war gewonnen. Das Sein der Welt urständet in Gott. Die triadischen Ordnungen der Schöpfung nach Wesen und Zeit gründen in der trinitarischen Überwirklichkeit. Eine brennende Frage aber mußte offen bleiben. Wie läßt sich mit der souveränen Freiheit und Allmacht Gottes und mit der in der Weltordnung enthüllten höchsten Weisheit die Freiheit des Menschen vereinigen? - Es ist die erstaunliche Leistung Schellings, daß er eben die Freiheit des Menschen zum Ansatz seiner trinitarischen Lösung wählt.

Gott und die Freiheit des Menschen

Immer hat man es schwierig gefunden, "den Willen des Menschen und die Kausalität Gottes zu vereinigen, so daß selbst mehrere auf den Gedanken kamen, das Ich als den freien Willen zum Schöpfer zu machen, Keine Philosophie konnte es bis jetzt erklären, wie ein durch Kausalität Gottes gesetztes Wesen frei sein könne" (300 ff).

Die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit ist jetzt auf das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf übertragen, auf ihren höchsten Ursprung zurückgeführt. Das Problem ist so alt wie das Christentum. Es war in der Aufklärung nur säkularisiert worden. Wie kann die Schöpfung ein selbständiges Sein haben, wenn sie der Schöpfer aus nichts in seiner Allmacht geschaffen? Wie kann ein Geschöpf einen eigenen Willen haben, der außer dem, ja gegen den allmächtigen Willen Gottes besteht?

Wilhelm Dilthey hat in seiner Einleitung in

die Geisteswissenschaften dieses Problem eine unlösbare Antinomie der Metaphysik genannt. Die größten Denker des Judentums, des Islams und des Christentums, also aller theistischen Religionen haben um die Lösung der einen Frage gerungen. Dilthey findet sämtliche Lösungsversuche unzureichend, denn entweder, so erarbeitet er, betonen sie die Allmacht Gottes und heben die Freiheit des Menschen auf, oder sie bekennen die Freiheit des Menschen und schränken Allmacht und Freiheit Gottes ein, oder sie suchen eine vermittelnde Formel, wodurch sie sich am Kern der Frage verlegen vorbeiswindeln. Umgehen läßt sich das Problem jedoch nicht, weil es mit der sittlichen Existenz des Menschen unlöslich verbunden ist. Denn wo keine Freiheit, da keine Entscheidung, keine Verantwortung; es gibt weder Verdienst noch Schuld. Da sind Himmel und Hölle sinnlos, ist die Unsterblichkeit der Person widersinnig.

Auch für Kant, der die Frage in der Scheidung der reinen von der praktischen Vernunft umging und die Ethik von der Ontologie löste, mußte sie in der veränderten Form Geltung behalten: wie denn der Mensch als sinnliches Naturwesen und insofern als Existenz unter Gesetzen zugleich als sittliches Wesen freie, selbstgesetzliche Existenz sein könne. Wir stoßen hier auf die protestantische und nominalistische, beziehungsweise cartesianische Zerschneidung der Ganzheit des Menschen. Fichte hat dann als erster den Menschen zu seiner eigenen Freiheit gemacht, um die Freiheit des Menschen zu retten. Das folgerichtige Ergebnis - er selbst hat es so nicht gewollt - ist: der Mensch ist der Schöpfer der Welt, der Mensch ist der Schöpfer seiner selbst. Die Zeitgenossen fühlten die Tendenz und beschuldigten Fichte des Atheismus. Goethe verspottete den Machtanspruch des Ich in der Baccalaureus-Szene des Faust. Erst Sartre bekennt sich zur vollen Konsequenz des Fichte-Wortes.

Schwierigkeiten über Schwierigkeiten! Denn sowie die absolute Freiheit des Menschen behauptet und Gott aufgehoben wird, damit er jene Freiheit nicht

einschränke, entfällt alles, was die Freiheit sinnvoll macht; dann hebt sich Gut und Böse auf, dann ist das Ich nicht nur Schöpfer seiner selbst, sondern auch Schöpfer seiner Werttafel. "Ich engagiere meine Werte", sagt Sartre.

Wie löst Schelling die Frage? Er will die Ganzheit des Menschen wiedergewinnen, wenn er sie auch, weil die große Tradition des Seelen- und Personbegriffes abgerissen ist, nur aus der Selbstbewußtseinstheorie entwerfen kann. In gerader Konsequenz will er auch die Ganzheit der Welt wieder herstellen. Der Mensch kann nur ganz sein in einer ganzen Welt. Welt und Mensch können nur ganz sein, wenn sie Werke des Schöpfers sind. Gott ist in seinem Grunde das ausschließliche Sein, das er zur Welt herausgesetzt, das er der Welt verliehen hat. "Der Mensch ist nicht das ausschließliche Sein, aber er könnte es auch nicht sein, wenn er es auch sein wollte" (235). Der Mensch hat kein Schöpfertum aus eigener Kraft. "Nichts Prekäres kann etwas anfangen, und da nun das Sein alles Erschaffenen ein prekäres ist, so erhellt, daß eigentlich niemand etwas ... wahrhaft anfangen kann, als Gott, von dem es heißt: Ich bin das A und O ⁴⁶ ... Gottes Tun besteht nicht im Selbstsetzen ... sondern im **Setzen** eines anderen" (288/89). Wie der vollkommene Künstler, der hinter seinem Werke zurücktritt - man rühmt die Objektivität des Homer - , "so hat auch Gott mit sich nichts zu tun" (289). Gott tritt als vollkommener Künstler hinter seinem Werk zurück. Er verleiht der Schöpfung ein weitgehendes Selbstsein. Er kann ihr aber nicht das vollkommene Selbstsein verleihen. Die Relation bleibt erhalten, die Schöpfung ist immer auf ihn bezogen, zu ihm rückgebunden, seine Herrlichkeit ist ungeschmälert. Gott schafft nicht nur die Welt, würden wir mit den Worten der Religionslehre sagen, er erhält und regiert sie.

Bloße potentia existendi kann nicht unmittelbar geschaffen werden. Gott setzt das Sein, nicht die Potenz des Seins. Die Potenzen des Seins, das

sind ja die aus ihm herausgewandten Schöpfungskräfte, seine Mächte. Die Welt könnte jedoch nur vollständig selbständig sein, wenn sie sich aus eigener Potenz entfaltet hätte, wenn sie ihre eigene Ursache gewesen wäre. Nun ist Gott die Ursache der Welt. Schelling unterscheidet zweierlei Ursachen:

- 1.) die transitive: der Künstler für sein Standbild,
- 2.) die immanente: der Künstler "von der Stimmung des Gemütes, in der er es (das Werk) aufgefaßt und vollendet hat" (294).

Wäre Gott die transitive Ursache der Welt, so müßte sie sogleich wieder ins Nichts zurücksinken, weil nichts Potentiales in ihrem ersten Sein ist. Die Statue als Werk des Künstlers besteht darum weiter, weil der Künstler nicht ihr Sein gesetzt, sondern einem fremden Stoff Form verliehen hat. "Wir sind ... genötigt anzunehmen, daß das Sein, das der Welt zu Grunde liegt, ein von Gott gesetztes, also von ihm verschiedenes ist; von der anderen Seite ist es uns unmöglich, ein solches Ursprüngliches, ein ohne alle Potenz ... Gesetztes zu denken als ein außer dem Verursachenden für sich Seinkönnendes ... Hier stehen sich also die beiden Bestimmungen, nach welchen Gott die transitive oder immanente Ursache ist, auf der höchsten Spitze entgegen" (297).

Es bleibt nur ein Ausweg: "Wenn ein Mensch, dessen natürliche Eigenschaft A ist, sich zu B verstellt, so ist er der das B Setzende, also er ist die Ursachen von B, nicht aber selbst B" (297). Schelling verweist auf Brutus und Hamlet. "Der Wahnsinn des Hamlet war ein bloß im Willen Existierendes; er war ohne wahre Realität und doch nicht ohne alle Realität" (298). Verstellung hat immer einen Zweck. Der Schein des Seins ist für Gott ein Mittel, etwas hervorzubringen, das heißt: die Schöpfung der Welt und des Menschen ist von vornherein zielhaft, um Heilsgeschichte zu wirken. Das Geschaffene wird in einem zweiten Akt freigegeben vom Bande der Notwendigkeit, damit es in

dieser Freiheit sich einem Dritten, Vollkommenen zuwenden. Auf den Menschen bezogen bedeutet das:

- 1.) Der Mensch ist seinem Naturgrunde nach von Gott her gebunden gesetzt, Existenz unter Gesetzen wie die zu seinen Füßen gebreitetete Natur.
- 2.) Der Mensch wird in einem zweiten Akt frei gesetzt, freie geistige Existenz, so daß er seines eigenen dunklen Daseinsgrundes Herr werden kann.
- 3.) Diese Freiheit ist nur möglich, wenn sie einen Sinn hat. Ihr Ziel ist die freie Entscheidung zu Gott in der Liebe.

Wie nun? Ist das Sein der Welt, beziehungsweise des Weltgrundes, auf den Menschen bezogen, des Existenzgrundes, ein Sein oder ein Schein? Blicke ich zum Ursprung zurück, so ist der Weltgrund zweifellos ein Sein. Blicke ich hingegen zum Ziel der Existenz empor, so erkenne ich in der Welt das Mittel und durchschaue die Absicht, die mich in dieses Medium versetzt hat. Dann ist es mir vergleichsweise ein Schein, durch den ich hindurchgeführt werden mußte.

Der entscheidende Schritt: der Mensch wird frei gesetzt von dem egoistischen notwendigkeitlichen Urgrund, um frei zu werden zu dem Geistesziel liebender Vollendung. Das alles ist von der verheißenen endzeitlichen Vollendung her gedacht. Nicht nur das Reich der Menschen soll ein in freier Einstimmung erfülltes Gottesreich werden, die ganze Natur, die im Menschen gipfelt, mit dem Menschen gefallen ist, soll in ihm und durch ihn vollendet, in einer wahren Apokatastasis in die Verklärung eingebracht werden. Dann ist Gott in Wahrheit figürlich geworden. Die Setzung der Freiheit in secundo actu, die Aufhebung der willenhaften Notwendigkeit durch den wollenden Geist in Freiheit zur Liebe ließe sich nicht denken, wäre sie nicht wieder zeitliche Auslegung des ewigen trinitarischen Gespräches in Gott.

Die Zeugung des Sohnes

"Der positive Begriff Gottes ist, daß er die Freiheit ist zu wollen, und dadurch sich selbst ungleich setzt. Dies ist die große Dissonanz, mit der alles anfängt ... Anfangs kann das nicht sein, was sein sollte, denn sonst ist es ja schon (zu) Ende" (307).

Der Grund Gottes, Gott in seinem freien Anderssein, ist bloßes Wollen. "Er ist der Wille, den nichts anzieht, der also gen alles indifferent ist ... Huld, Liebe und Einfalt" (307). Wir erinnern uns an die Formulierungen der Weltalter. Sie kehren alle wieder: der nichtwollende Wille, der wesentliche Wille, Indifferenz, reine Frohheit. Das bloße Wollen ist das "absolut Verstandlose, das wahre kantische An-sich, das noch nicht mit dem Verstand ergriffen und in Begriffe gefaßt werden kann" (308). Damit Gott diesen Willensgrund aus sich heraus setzen kann, muß er "ein Anderes als ein Verschiedenes, Unabhängiges setzen, das ihn von diesem Willen notwendig befreie ... Dieses wahrhaft Zweite gab ihm eigentlich erst die Freiheit, sich als B zusetzen, und wenn er in dieser Zweiheit erst ein Er ist, so ist er nicht Gott ohne dieses Zweite. Dadurch ist er erst frei ... Wenn es zu ihm als Gott gehört, kann er dieses selbst nur in einer anderen Gestalt, in einem anderen Angesichte sein, und weil Angesicht die Persönlichkeit bedingt, so ist er dieses Zweite, er selbst, aber in einer anderen Persönlichkeit" (309).

Gott befreit sich - dies alles ist nur im Gleichnis zu nehmen - durch seine zweite Selbstsetzung als Logos von seiner Urmacht. Er faßt sich im Logos als Schöpfer. Er ist sich im Logos einer sinnvollen Ordnung bewußt, die das Heraus-treten des unwilligen Urwillens zu gestalthaftem Sein lohnt. Der Logos ist der Inbegriff der Schöpfungsidee, das innere Wort Gottes. So sagt schon Augustinus: "Denn der Sohn Gottes selbst, das

Wort im Anfang ist die Idee, die schöpferische Fülle aller lebend unveränderlichen Ideen, die alle Eins darin sind"⁴⁷. Gott befreit sich, das heißt aber nicht, daß jene Urmacht im Sinne der Negation aufgehoben würde, sie wird vielmehr aktiviert; sie, die anfangs nichts wollte, will sich jetzt aussprechen. Diese Setzung des Zweiten ist nun, daß ich's zum Überdruß sage, nicht in der Zeit geschehen, keine wirkliche Folge in Gott; Gott ist schon gleich der Wille per contrarium zu sein. Wenn sich Gott in der Schöpfung als einem abhängigen Sein nur analog abbildet, so in sich selbst in Vollkommenheit. Er kann in sich nur das vollkommene Abbild des vollkommenen Urbildes hervorbringen und zwar sowohl der Gestalt als auch dem Sein nach. Darum sind beide nur ein Gott in zwei Persönlichkeiten.

Schelling will diese Dualität in der Einheit mit dem ihm von Jugend an eigentümlichen Gleichnis von der künstlerischen Persönlichkeit erläutern: "Ebenso sind zu jeder Produktion eines Kunstwerkes im Menschen zwei Persönlichkeiten erforderlich"(310). Das besagt, daß zur künstlerischen Schöpfung ein dranghafter Phantasiegrund im Menschen sein muß, aber gebändigt durch gestaltende Intelligenz, daß ein lebhaftes Unterbewußtsein mit einem überlegenen Bewußtsein zusammenwirken müssen. Es fragt sich jedoch, ob das Beispiel für diesen Zweck sehr glücklich gewählt ist, da man zwei Wesensschichten nicht mit Persönlichkeiten oder gar Personen gleichsetzen kann.

Wenn ein Wesen ein zweites setzt, das ihm gleich ist, nennt man diesen Akt Zeugung. Der Gezeugte, der Sohn, ist ein anderer der Person nach, nicht der Natur nach. Darum ist der Logos eine andere Person, der Natur nach aber derselbe Gott. Christus sagt: "Der Vater lebt in mir ... Er ist dadurch die sichtbare Darstellung des unsichtbaren Gottes" (317). Die biblischen Reminiscenzen werden deutlich: Christus, "welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor allen Kreaturen. Denn durch ihn ist

alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen" ⁴⁸.

Der Geist vollendet die Dreifaltigkeit

Die zweite Selbstsetzung Gottes im Sohne, die Zeugung des Logos, begründet keinen Widerspruch in Gott: "Der Vater ist nur wirklich im Sohne" (311) "Daher ist der Sohn purus actus ... Der Sohn ist nicht des Vaters Gegensatz, sondern seine Lust und Liebe" (313). Der Vater ist gegen den Sohn insofern frei, als auch der Sohn gegen den Vater frei ist. Das vollendete Leben der Gottheit setzt ein drittes Herrsein voraus. "Das letzte Herrsein kann nur ein Drittes, das frei ist und frei ... als Geist beherrscht ... der Sohn nimmt es vom Vater und gibt es ihm wieder zurück, der Vater gibt es dem Sohn, um es als Geist aus seiner Hand als vollendet freies Sein zu empfangen" (322).

Die drei Arten von Ursache, die die Logik kennt, tragen etwas vom Charakter der drei göttlichen Persönlichkeiten an sich. Schelling verweist auf Varros Unterscheidung der Ursachen: 1.) de quo = ex quo, 2.) a quo = per quod 3.) secundum quod aliquid fit. Das bedeutet: causa materialis, causa formalis, beziehungsweise efficiens, causa finalis. "Der Vater ist die Persönlichkeit, aus welcher alles ist, der Sohn (die), durch welche alles ist, und der Geist terminus ad quem, das Ziel, nach welchem alles gebildet wird" (326).

Die dreifache Persönlichkeit Gottes ist immerwährende Aktualität, lebendiges Selbstbewußtsein und Freiheit. Durch die inneren Relationen der Persönlichkeiten in Gott wird die innere Unendlichkeit aufgehoben. Das Gottesbild ist nicht mehr gesichtslose Einförmigkeit. Zwischen den drei Persönlichkeiten herrscht eine echte Ordnung. Ihr Gesamt ist somit ein wahres, ja das höchste System

Zugleich herrscht zwischen ihnen die reine Freiheit von, in und zu. Sie sind ja Persönlichkeiten, also willenhaft geistige Ganzheiten. In ihrem inneren Gespräch kommen Ordnung und Freiheit überein. Ich stehe nicht an, in dieser Dreifaltigkeit das wahre, wirkliche und überwirkliche System der Freiheit zu erblicken. Davon sollte das philosophische System Schellings seinem Willen gemäß ein Abbild sein.

Schelling legt Wert darauf, daß seine Philosophie mit den alten theologischen Lehren übereinstimmt: "Es ist eine alte theologische Lehre, daß jedes Werk der Schöpfung ein ungeteiltes Werk der drei Persönlichkeiten ist. Dies ist aber überflüssig, wenn jede dasselbe tut ... Also muß der Eine Gott als jede Person etwas anderes tun ... (der) Vater (setzt) den Stoff, als Sohn die geschöpfliche Form, um als Geist das Gewordene zu begrenzen und beschließen" (362). Und er beruft sich auf Basilius: "Gott sei als Vater die in die Schöpfung zurückkommende Ursache, als Sohn die demiurgische, als Geist die vollendete" (363). Aus der trinitarischen Sicht ergibt sich ein vertieftes Verständnis der Schöpfung.

Dreifaltigkeit und Schöpfung

"Die Absicht des Vaters in der Selbstdarstellung, worin er ein fremdes Sein annahm, kann nur die sein, jenes fremde Wesen zur Materie als ein von ihm unabhängiges und gegen ihn selbst freies herzugeben ... Aber eben durch diese Ausschließung macht er es seiner mächtig" (335).

Durch die Selbstsetzung im Logos, durch die ewigkeitliche Zeugung des Sohnes hat Gott sich vermocht, seinen Willensgrund als Sein herauszusetzen. Er hat das Sein dem Sohne übergeben und dadurch von sich selbst auf die logische Prägung hin gerichtet. Dadurch erhält das Sein eine relative Selbständigkeit, es wird vergleichsweise seiner mächtig. Man darf nicht annehmen, daß das erstgesetzte Sein körperliche Materie im Sinne

des Cartesianischen Stoffes war. Nur dem höheren Willen gegenüber wird das Sein, die *materia prima* zur Materie. Modern gesprochen: der Weltgrund ist Energie, die vom demiurgischen Logos zum Stoffe der Weltverwirklichung genommen wird. Das ist im Zeitalter des mechanistischen physikalischen Weltbildes eine Vorwegnahme des heutigen energetischen Denkens.

Die ewigkeitliche Zeugung des Sohnes projiziert sich in die Zeit als der eigentliche *actus* der Geburt, als der wahre Anfang der Natur. "Die eigentliche Natur ist erst die Sphäre der Geburt" (333). Wiederum: was in Gott zumal ist, äußert sich in der zeitlichen Welt als Stufenfolge, reich an Übergängen. Die siderische Welt ist, wenn man so ohne Mißverstand sprechen darf, noch unter B. Der Aufbruch der unergründlichen Doppelheit im gesetzten Weltgrund, das fanfarengleiche Ausbrechen des Lichts und die Geburt der feurigen Stoffe, die in Wirbeln zu kreisenden Gestirnen werden, offenbart die uranfängliche Dämonie des reinen Willens. In der Natur jener Menschen, die Goethe dämonisch nannte, der gewaltigen Willenspersönlichkeiten, in der Natur Cäsars oder Napoleons etwa, lebt etwas von diesem siderischen Geist oder vielmehr Ungeist. Sie handeln darum als Fatalisten, sie vertrauen ihrem Stern, "aber ihr Willen ist das *Fatum*" (337).

Der rohe Stoff trägt schon den triadischen Stempel: "*Deus omnia pondere, numero et mensura constituit*" (327). Und das Maß für sich ist wiederum dreifaltig: es kennt drei Dimensionen. Der Übergang von B zu A ist die Pflanzenwelt. In ihr ist Indifferenz zwischen dem Willenhaften und Stofflichen einerseits, dem Formgeist andererseits. Traumloser Schlaf im Gleichgewicht des Realen und Idealen. Von den Tieren gilt das alte Wort: "*Deus est anima brutorum*" (320). Gott, nicht so wie er in sich ist, wohl aber wie er als Weltseele höchste schöpferische Potenz nach außen ist, beseelt das Tierreich; darum haben die Tiere nur eine Artseele. "Die ganze Natur ist der

sanftgebrochene, durch Liebe in Liebe umgewandelte Egoismus des Vaters" (338). Dem Siege des idealen und subjekthaften Prinzips, der zweiten Potenz entspricht die Menschwerdung: das Bewußtwerden des Ich nach seinem Aufstieg durch Schlaf und Traum.

Der ganze Kosmos, das verwirklichte Univer-
sum, das eine All, ist triadisch gebildet bis in
jedes Glied hinein. Das Sein als verwirklichter
kosmos "ist jetzt zu einem Vierten geworden, zu
einem Mittleren zwischen den drei Potenzen" (334).
Schelling landet wieder bei der pythagoräischen
Vierzahl, dem Quellbrunn des ewig fließenden Le-
bens, die in den vier Buchstaben des hebräischen
Gottesnamens geheimnisvoll verschlüsselt war.
Die Welt als Ganzes ist als das Vierte von allen
drei Potenzen umgriffen und durchgriffen. So hat
Schelling nun die hinreißende Andacht zum All,
die er mit Goethe geteilt, ungemindert in das
christlich-trinitarische Weltbild eingebracht.
Ungeschmälert ist die Lebendigkeit dieser Gott-
natur, in der die drei göttlichen Personen als
Schöpfungsmächte offenbar werden. Solche Welt
ist kein Gegenstand rein rationalen Erdenkens,
die Schöpfungsmächte sind nicht bloß substantiell
zu erfassende Ursachen, Gott ist nicht einfach
Stifter eines Automaten. "Alles Substantielle
ist ein bloßes Es. Aber keine jener drei Ursachen
ist ein bloßes Es" (342).

Die polemische Spitze gegen Hegel läßt sich
nicht übersehen. Das substantiale, rein logische
Denken Hegels hatte ganz konsequent die höchsten
Bestimmungen neutralisiert. Der genaue Ausdruck
dessen ist der häufige Gebrauch substantivierter
Adjektiva in der Form des Neutrums, der einem bei
der Lektüre Hegels auffällt: das Göttliche, das
Wahre. Jene Potenzen, sagt Schelling, "sind ...
die Herren des Seins, jeder ist nur Einer" (342).
Und gegen den Mechanizismus der Aufklärung ge-
wandt: "Wenn die Welt für Gott ein absolut Äußeres
ist, so findet er sich zu ihr und sie zu ihm in
einem höchst mechanischen Verhältnis ... da kann

Man es ... niemand verübeln, wenn er solche Wirkung leugnet. Ganz anders ist es, wenn Gott die Welt in sich hegt und bewegt, was Goethe so herrlich ausgedrückt" (342/43). Der Gefühlspantheismus dessen größtes Genie Goethe ist, hat in seinem Gefühl recht, wenn er die Natur für mehr als Mechanismus, wenn er sie für lebendiges, beseeltes All hält; er irrt, sofern er sein Gefühl auf Pantheismus stützt, weil die logische Konsequenz dieser Philosophie eben das Lebendige aufhebt. Die Schöpfung kann nur dann höchste Lebendigkeit sein, wenn sie Liebewerk des lebendigen Schöpfers und allezeit in seine Händen ist.

Das Philosophieren Schellings lebt aus dem Impuls des Römerbriefes: "Denn was man von Gott weiß, ist ihnen offenbar; denn Gott hat ihnen offenbart, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man das wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt" 49.

Der Mensch in der Schöpfung

"Der Mensch ... ist die göttliche Endabsicht bei der Schöpfung" (323).

Das ist gut biblisch gesprochen. Der Mensch ist das Ende des Sechstageswerkes. Alle Welt ist nur Vorbereitung für ihn, in dem Gott sein Bild und Gleichnis darstellen will. Zeitlich ist er die letzte Kreatur, rangmäßig die höchste, und insofern die erstgeborene vor allen Kreaturen. "Er hat uns gezeugt nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit auf daß wir wären Erstlinge seiner Kreaturen" 50. Er sollte als Abbild Gottes in der Analogie des Seins ein Gleichnis in der sinnlichen Welt sein, darum mußte diese ihm erst unter die Füße gebreitet werden. Er sollte immer schon ein leibseelisches Wesen sein und darin die Urdualität von Willensgrund und Formgeist offenbaren.

Alle andere Kreatur ist auf den Menschen hin geschaffen. Sie findet in ihm ihre Erfüllung und Gipfelung: Lichtung ihres Daseins. " Das göttliche

Bewußtsein (ist) ... Vorbild des menschlichen ... Das menschliche Bewußtsein ist allein das in die Einheit der Gottheit hineingeschaffene, während alles andere außer dieser Einheit ist" (323). Im Menschen kommt in der Wirklichkeit in dem Verstande des äußerlich Offenbaren das Subjekt-objekt zur Vollendung. Alle andere Bewegung ist nur ein allmähliches Sichdurchsetzen des Subjekts gegen das Objekt, des Idealen gegen das Reale. "Die Natur alles Erschaffenen, das Wesen aller Kreatur ist Zittern, ... schwebend zwischen ... Sein und Nichtsein. Nie ist ein Erschaffenes ganz sich selbst gleich. Daher ist der Dualismus in der Natur, der bis auf diese Hoheit der Begriffe zurückgeführt wird" (318). Weil in der vor-menschlichen Kreatur der Einklang von Willensgrund und Geist, von Notwendigkeit und Freiheit, von Objektivem und Subjektivem noch nicht gegeben ist, weil sie ein gerichtetes Sein-zu ist, darum hat sie keine Dauer. Es ist in ihr jenes blinde Wollen mächtig, das als Vergangenheit immer mehr verdrängt werden soll. Sie ist ein Sein, das letztlich nicht sein soll, das überwunden werden muß. Sie trägt transitorischen Charakter. Gott ist als der Immervollendete sich selbst ewig gleich. Der in Gott Gezeugte ist dem Zeuger gleich. Das Erschaffene ist dem Schöpfer nicht gleich. Darum ist es als in die Abfolge von Sein und Nichtsein gestellt, also in die Zeit, sich selbst niemals gleich. Der Mensch hingegen wäre, als vollkommene Darstellung Gottes, der Vergänglichkeit nicht preisgegeben gewesen, wenn er die Gottebildlichkeit bewahrt hätte, wenn er in der Einheit des göttlichen Bewußtseins verblieben wäre. Biblisch und zugleich zugespitzt gesprochen: Adam wäre nicht gestorben, wenn er in der Abbildlichkeit Christi geblieben wäre.

Nun müssen wir den Menschen als gefallen erkennen. Durch den Fall ist er aus der seienden Einheit des göttlichen Bewußtseins zurückgesunken in das Ringen der Potenzen. Dadurch ist er der Zeitlichkeit verfallen. Es ist etwas in ihm,

das eigentlich nicht sein soll und vergangen gesetzt werden muß. "Die Sünde ist gekommen und der Tod durch die Sünde"⁵¹, "der Tod ist der Sünde Lohn"⁵². Sünde aber ist nur, wo Freiheit ist. "Da der ganze Unterschied der Dinge darauf beruht, ob sie mehr oder weniger aus dem blinden Sein entkommen sind, so mußte die vollkommenste Kreatur auch die schuldvollste sein " (319).

In Polemik gegen Hegel stellt Schelling fest: "Verkehrt ist ... die Ansicht, wenn man die Natur als Abfall von der göttlichen Idee denkt. Hier ist etwas Realeres als bloße Idee. Das Freiwerdende ist das von Gott selbst... Gewollte" (319). Die Entstehung der Natur als Abfall der Idee von sich selbst ist nicht nur denkwidrig, was Schelling schon nachgewiesen hat, diese Bestimmung wird auch der Wirklichkeit und Vollkommenheit des lebendigen und dreifaltigen Gottes, der Wirklichkeit und Schönheit der sich entfaltenden Schöpfung als Gotteswerk und der existentiellen Wirklichkeit des Menschen als eines freien und in Sünde gefallenen Wesens nicht gerecht. Die Natur ist nicht notwendig von der Idee abgefallen. Gott hat sie frei geschaffen, damit sie sich zu ihm empor entfalte, aber der Mensch ist abgefallen. Wirklichkeit, Freiheit und ursprünglich christliche Lehre sind gegen den Idealismus sieghaft verteidigt.

An dieser Stelle nimmt Schelling die Spekulation über das Freiheitsproblem wieder auf. "Der Mensch ist der große Freigelassene Gottes der Schöpfung, er ist sich selbst seine eigene Seele" (320). Die paulinische Formel vom Freigelassenen aus dem Korintherbrief⁵³ wird angewendet, um die Freiheit des Menschen als verliehene Freiheit und Teilhabe an der zweiten göttlichen Person zu charakterisieren. Während aber die Freiheit der zweiten Person von der ersten zugleich eine Freiheit zum Liebesgeist der dritten ist, wodurch der Ring in sich geschlossen wird, ist die dem Menschen verliehene Freiheit von ihm schlecht verwaltet worden. Er hat sie nicht als Freiheit-zu

begriffen, als Freiheit im Aufblick. Die Induktionskette ist abgerissen. Der entelechiale Sog ist aufgehoben worden. Der Mensch mißverstand vielmehr die ihm verliehene als eigene Freiheit und mußte darum zu seinem Grunde - zu Grunde - sich umkehren. Er ist sich selbst seine eigene Freiheit.

Dasein und Freiheit des Menschen korrelieren mit der Dreifaltigkeit. Wie der Mensch zu Gott ist, so ist Gott zu ihm. In dem Maße als er aus B A wird, ist Gott gegen ihn nicht mehr B. In dem Maße als er aus einem Naturwesen ein Geistesnaturwesen wird, erblickt er statt des zornigen das liebevolle Angesicht Gottes. In Anlehnung an die Bibel sagt Schelling: "Gott erheitert über ihn sein Angesicht" (320)⁵⁴. In dem Maße als der Mensch der notwendigkeitlichen Natur entwächst, hingelenkt zur Geistesfreiheit, wird er von B "abgelenkt", ein "Gelenk". Eine an Heidegger gemahnende Ausschöpfung des Sprachgehaltes. Das Gelenk gibt freie Beweglichkeit und ist doch mit dem Ganzen organisch verbunden; so gibt die Freiheit geistige und damit sittliche Beweglichkeit, ohne etwa radikal von der Natur zu entheben. Und in Anspielung an das lateinische Wort für Gelenk heißt es: die verliehene Freiheit gibt dem Menschen Artikulation. Ausdruck dessen ist die artikulierte, gegliederte Sprache, in welcher der Naturgrund von Hauch und Laut zum befreienden Begriffe gestaltet wird. Sprache ist Ausdruck der menschlichen Freiheit. Die vollkommene Freiheit Gottes spricht sich im vollkommenen und freien Wort aus. Menschliches Sprechen ist Teilhabe am ewigen Wort, am Logos Gottes, wie menschliche Freiheit Teilhabe an der Freiheit des Logos ist. Die Konsequenz: durch den Abfall verstrickt sich die Freiheit des Menschen und verdunkelt sich die Klarheit der Sprache. Sie sinkt in das Natürliche, seine Gebundenheit und unerleuchtete Mannigfaltigkeit zurück. Die Sprache verwirrt sich zu den Sprachen, deren Begriffe naturhaft verdunkelt sind, und deren Worte mit-

einander nicht mehr übereinstimmen. Das ist der Weg zum heilsgeschichtlichen Verständnis der babylonischen Sprachverwirrung und des Pfingstwunders. Schelling selbst rang lebenslänglich mit der Sprache, um über ihre historische Gestalt hinaus zum reinen Wort zu finden.⁵⁵ Darüber hat Lotzhar Zahn eingehend gehandelt.

Die Theorie der Erlösung, die aus der Theorie der Schöpfung herauswachsen muß, gab Schelling in seiner ersten Münchner Vorlesung nicht. Soviel bekannte er: "Gott kann nicht vom Menschen lassen; der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit. Gott wohnt im Menschen" (323). Wenn auch der Mensch gefallen ist, sich durch eigene Schuld der uneingeschränkten Artikulation beraubt hat, er bleibt Gipfel und Ziel der Schöpfung, Zusammenfassung des Kosmos und dessen, was mit dem Kosmos gewollt ist, Erstgeborener aller Kreatur, Darstellung der göttlichen dreifaltigen Einheit. Er hat sich über sich erhoben und ist darum durch eigene Schuld erniedrigt. Das ihm aufgeprägte Antlitz des dreifaltigen Gottes ist geschändet, entstellt, aber nicht ausgelöscht. Wie ein Schuldner hat der Mensch sich aus Freiheit in Schuldknechtschaft gegeben. Seine deformierte imago zu reformieren, muß der ewige Logos, der Erstgeborene vor aller Kreatur, sich erniedrigen und Knechtsgestalt annehmen, um der Freiheit des erneut Freigelassenen ihr Ziel, den Liebesgeist, zu weisen. Mit dem Menschen wird folgerichtig alle Kreatur, durch seine Schuld in Wehen gefallen⁵⁶, erlöst: "Denn auch die Kreatur wird frei werden von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes"⁵⁷. Dessen ist der Mensch versichert, daß in ihm, wie elend und verderbt er auch sei, allzeit Gottes Wohnstatt ist. "Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid?"⁵⁸

Die Herrlichkeit der Dreieinigkeit

Wenn sich Gott auch in drei Persönlichkeiten setzt, so ist er doch nur ein Gott seiner Gottheit

nach. "Es ist nur eine Gottheit aller, eine Herrlichkeit aller, und so ist das Vierte nun der gemeinschaftliche Sitz und Thron aller, der in allen Personen verherrlichten Gottheit" (339).

Nur im Heraustreten zur Schöpfung und in der zeitlichen Abfolge der Welt offenbart sich die Dreiheit der Personen als Dreiheit der Potenzen und als Dreischritt der Weltalter. Der einzige dreifaltige Gott erscheint als Dreiheit von Schöpfungsmächten, die das All bilden. Darum ist er der all-einige Gott. An jedem Geschöpf haben alle drei Potenzen Anteil, weil anders sie ja keine Einheit wären. So ist nicht etwa der Vater der Herr der Natur, der Sohn Herr der Geschichte, der Geist Herr der künftigen Ewigkeit. Der Vater konnte sich zur Schöpfung aussprechen nur durch den Sohn. Der Sohn konnte nur Freiheit setzen und den Vater von dem blinden Willen befreien um des Geistes willen. Der Geist kann die Schöpfung nur zurückbringen in die ungeteilte Einheit aller. So ist das Herr sein, die Herrlichkeit, allen drei Personen gemeinsam.

Weil in der Trinität die innere Unendlichkeit durch die Begegnung der Persönlichkeiten geformt und begrenzt ist, darum muß die Welt eine einheitliche Fülle individuierter und formbegrenzter Wesen und Dinge sein. Darum muß - darüber hinaus - die Welt endlich in Raum und Zeit sein. "Ein sich sinnlos Erstreckendes ist nicht Kosmos, der höchste Schmuck der ... vollendeten Form" (340).

Erinnern wir uns des von Schelling aus Spinoza genommenen Dreiecksgleichnisses. Was ist darüber hinaus nun gewonnen? Das Was der Welt als gegliederte dreifaltige Fülle und Ordnung geht folgerichtig und insofern gewissermaßen logisch aus dem Was der göttlichen Struktur hervor. Daß aber Welt ist, ergibt sich nicht daraus; es ist Setzung der freien Herrlichkeit. Der ganze Weltablauf ist die Verwirklichung des freien Heilswillens Gottes und die hörbare Auslegung des Gesprächs in der Dreifaltigkeit: "Der Vater übergibt das Sein dem Sohne, der Sohn dem Vater, der es von ihm als

Geist wieder zurückerhält" (343).

Der wahre Begriff des Monotheismus

Schelling bestreitet, daß es je einen Polytheismus gegeben habe, der eine Vielzahl von echten Göttern bekannte. "Darüber ist keine Frage: habe ich einmal den Begriff Gottes ausgesprochen, so habe ich auch ausgesprochen, daß er einzig sei ... nach außen, weil ich nämlich, wenn ich Gott setze, alles andere Sein als Gewordenes, Gemachtes, aufgehoben habe ... demnach ist er ... der einzige Gott: is qui absolute solus est" (345).

Weil im Begriffe Gottes diese Einzigartigkeit liegt, irren die Theologen, welche den Monotheismus für die Religion von dem Einen Gott ausgeben; dafür reichte das rechtverstandene Wort Theismus. "Daher sie auch bei jenen Tautologien stehen bleiben, daß außer Gott kein anderer Gott sei" (346). Die Einzigartigkeit gilt nur im Bezug auf die Gottheit Gottes. "Gott ist einzig seiner Gottheit nach, abgesehen von der Gottheit ist er nicht der einzige, sondern mehrere" (348). Der Monotheismus muß trinitarisch ausgelegt werden. Die Lehre von der Dreifaltigkeit ist eine "ausschließlich christliche Idee" (349). Schelling verwahrt sich gegen den Vorwurf, er habe die Idee von den Neuplatonikern. "Es mag allerdings manchem auffallen, eine Lehre, die er bloß als partial christlich gedacht hatte, als allgemein menschliche wissenschaftlich aufgestellt zu sehen, ja als notwendige zu denken ... Alle Wohlgesinnten müssen darin übereinstimmen, daß dies eine religiöse Aufgabe unserer Zeit sei, das Christentum aus der partiellen Religion, in welcher es nur ein erhöhtes Judentum sein mußte, zur wahrhaft allgemein menschlichen Religion zu erheben und zu erklären" (349). Schellings Absicht ist klar ausgesprochen: Das Christentum mit der Wissenschaft auf der höchsten Spitze zu versöhnen, ja identisch zu erweisen.

Bedenklich mag die Erklärung stimmen, man müsse die Dreifaltigkeitslehre nunmehr als notwendig denken. Ist damit die Philosophie der Freiheit nicht eingeschränkt? Ist die Trinität dann nicht wiederum ein Erzeugnis der Logik? Dagegen ist daran zu erinnern, daß sich für Schelling diese Notwendigkeit nicht als Frucht des vernünftigen Denkens, sondern als Verständnis der religiösen Erfahrung ergibt. Habe ich den trinitarischen Gott erfahren und nach Anerkennung solcher Offenbarung den Weltentwurf vertieft verstanden, dann ist es notwendig, daß ich die Erfahrung, beziehungsweise Offenbarung bekenne. Die Idee der Dreifaltigkeit ist nicht gültig als letzter Schluß der Logik, noch als Lehre des Christentums, sondern als Offenbarung der Grundwirklichkeit der Welt. "Nicht weil jene Idee einer selbstgesetzten Mehrheit in Gott eine christliche ist, nicht darum ist sie wahr, sondern umgekehrt: das Christentum ist Erzeugnis jener Idee. Jene Idee schreibt sich von der Grundlage der Welt her. Darum ist das Christentum älter als die Welt ... Diese Idee ist das ganze Christentum im Keime und in der Anlage; sie hat das Christentum in die Welt gebracht, und das Christentum selbst könnte ohne sie nicht existieren." (349).

Im Grunde sind die Theisten nichts anderes als die Deisten, nur gebärden die sich christlich. "Von dieser halbchristlichen Denkart kann man sagen, was Lessing von der sauersüßen Theologie sagte" (353). Der Deismus lehnt die Dreifaltigkeit ab, er bekennt Gott als bloße "potestas existendi" (351). Gott ist ihm reine Einheit und bloßer Erklärungsgrund der Welt. Letztlich geht der schale Theismus wie der schale Deismus über "in den schalen Pantheismus, aber nicht in den des Spinoza, denn dieser ist ein kräftiger Pantheismus." (353). In Wirklichkeit - diese Überzeugung wird Schelling nie aufgeben - war Spinoza kein Pantheist. Zur trinitarischen Wahrheit konnte er wohl von seinem Judentum her nicht kommen. Aber sein Ziel war der lebendige Gott; er konnte ihn

nur mit den Mitteln der negativen Philosophie nicht erreichen. Spinoza wollte nicht dartun, daß das All der Dinge Gott sei, sondern daß es in Gott wohne. "Wir können uns als Vorwurf gefallen lassen, jenen großen Satz des Spinoza als Wahrheit dargetan zu haben: omnia quae sunt in Deo sunt et nihil extra Deum neque esse neque concipi potest" (343).

Kennzeichnend für die Deisten, schalen Theisten und Pantheisten ist der Gebrauch des Neutrons, wenn sie vom höchsten Wesen reden. "Den Er haben sie schon aufgegeben und behelfen sich nur noch mit einem Es" (351). Dagegen zitiert Schelling das Alte Testament: "Der Herr Dein Gott, o Israel, ist ein verzehrendes Feuer, das heißt, kein totes Standbild wie die Götter der Heiden, sondern er ist lauter Leben" (354)⁵⁹.

Monotheismus und Polytheismus

"Der Monotheismus ist nicht ein sich von selbst verstehender" (359). Er beruht auf Offenbarung. Monotheismus - der trinitarische, versteht sich - kennzeichnet "das nie aufhörende Leben Gottes ..., wo der Vater der Anfang, der Sohn der immerwährend Vermittelnde und der Geist das ewige Ende ist. Wenn der Begriff der Alleinheit Gottes zuletzt auf Tat und Wille beruht, so ist er nicht a priori zu erkennen. Wille ist über der Vernunft; unmittelbarer Gegenstand der Vernunft kann nur die Natur sein" (360). Wir denken den Monotheismus nicht unabhängig von der Schöpfung" (360).

Um meiner Interpretation Deutlichkeit und Zusammenhang zu erhalten, wiederhole ich abermals: die Vernunft kommt den geschaffenen Dingen, die wir erst einmal als seiend erfahren, zuvor, indem sie sich vor sie setzt und sie als Möglichkeit erdenkt. Daß sie sind, erfahren wir; was sie sind, entschlüsseln wir mit Hilfe der Vernunft, indem wir ihr Wesen er - gründen. In Berlin wird

Schelling sagen: "Die Vernunft ist des Seins unendliche Potenz"⁶⁰. Aber die Vernunft gelangt nur bis zum substantialen Grund des Alls der Dinge. Das ist das Sein. Die Vernunft kann nicht über die Natur - gemeint ist hier real-ideale Identität - hinausdenken. Diese Welt ist jedoch aus Gott nicht logisch ausgeflossen. Sie beruht auf Tat und Wille. Daß sie ist, ist freie Entscheidung Gottes, also Schöpfung. Daß die Welt Schöpfung ist, ist höhere Erfahrung. Gott hat es uns geoffenbart. Er hat uns darüber hinaus in Christus seine innere Dreieinigkeit geoffenbart. Aufgabe der Philosophie ist, das Offenbarungsgut im Verstande auszubreiten.

Wie können wir die Dreiheit von Personen in der Einheit der Substanz verstehen? "Das Christentum läßt Gott nur insofern Einer mit sich sein, als es ihn auch als einen anderen von sich denkt. Personalität beruht auf dem Bewußtsein der Einheit mit sich selbst. Aber es ist kein Bewußtsein möglich, ohne drei relative Personen zu setzen: es wird dazu erfordert 1.) wodurch das Bewußtsein mit sich ungleich wird, 2.) wodurch diese Ungleichheit negiert wird, 3.) die eben darum aus der Selbstungleichheit in die Selbstgleichheit zurückgekehrte und in dieser Einheit sich bewußte Persönlichkeit" (357).

Man liest solche Formeln nicht ohne Verwirrung. Der dreifaltige Gott wird hier nach Analogie der menschlichen Ganzheit verstanden, wie es ähnlich bereits im Gleichnis des künstlerischen Schöpfungsvorganges geschehen ist. Zur Konstituierung der Einheit im Menschen sind drei Stufen nötig: der unbewußte Dranggrund; das lichtende Bewußtsein; das Ziel der Verwirklichung. Das sind aber keine Personen, auch keine relativen. Personalität, lesen wir, beruht auf dem Bewußtsein der Einheit mit sich selbst. Der Willensgrund im Menschen hat aber kein Bewußtsein der Einheit mit sich selbst, er empfängt es erst durch die zweite Stufe.- Hier wird der Mangel der Schellingschen Philosophie deutlich, die, weil sie keinen substantialen Per-

sonbegriff hat, die Einheit aktuell aus dem Bewußtseinsvorgang konstruieren muß.

Es ist verräterisch, daß Schelling für die göttliche Dreieinheit fast nie die herkömmliche Formel der drei Personen gebraucht. Er sagt statt dessen vorwiegend: Persönlichkeiten. Persönlichkeit kann dreierlei bedeuten. Personhaftigkeit, Wesensbestimmung der Person, personalitas; dann: Personähnlichkeit; schließlich: höchste Entfaltung der in einer Person angelegten Möglichkeiten, individuelle und konkrete Ausprägung dieser Person. Es bleibe dahingestellt, ob Schelling mit der Formel von den drei Persönlichkeiten sagen wollte, daß man die drei göttlichen Personen nach erhöhter Analogie der menschlichen Bewußtseinsstufen, oder daß man sie als die höchsten Vollendungen der Personalität betrachten müsse. Von der Analogie her gedacht heißt das: sind im Menschen drei "relative Personen" erforderlich, Personalität als Bewußtsein der Einheit mit sich selbst zu konstituieren, so in Gott drei absolute, die jedoch in absoluter Freiheit in Relation zueinander treten. Ist Person ein Freiheitszentrum und ist Freiheit zweigesichtig als Freiheit - von und Freiheit - zu, so stellt sich die höchste Freiheit in der Trinität dreier absolut freier Personen dar. Ist Persönlichkeit konkrete Vollendung der Person, so offenbart die Trinität die Dreifalt der vollendetsten Wirklichkeit.

Der wahre Begriff des Monotheismus als Lehre vom wahren, einzigen, all-einigen Gott führt uns auf den Begriff des eigentlichen Polytheismus: "Dieser nimmt nicht außer dem wahren Gott mehrere Götter an, sondern gibt den wahren Gott selbst auf" (361). Der Polytheismus ist die Religionsform des gefallenen, noch nicht durch Offenbarung wiedererleuchteten Menschen. Was er Götter nennt, steht unter dem wahren Begriff der Gottheit, es sind Vergottungen, Vergötzungen der göttlichen Potenzen, Anbetung des dreieinheitlichen Alls, nicht des Alleinigen. Daher die vielen Göttertrinitäten, wie Uranos, Kronos und Zeus oder Brahma, Wischnu

und Schiwa, in denen ein echtes, aber unerleuchtetes religiöses Gefühl die Dreifalt der Welt in ihren stiftenden Mächten anschaut, ohne zur Höhe des Begriffes des Schöpfers durchzudringen. Heidentum ist Religion des Sündenstandes. Es ist im Polytheismus Wahrheit, aber entstellte und verderbte. "Ob nun historisch der Begriff des Polytheismus der aufgelöste des Monotheismus ist, dies ist eine weitere Frage und gehört nicht hieher ... Monotheismus kommt aber erst und ist erst mit dem Begriff der Schöpfung" (362).

Das ist der Ausblick, den Schelling auf seine Philosophie der Mythologie gibt, die ergänzt durch die Philosophie der Offenbarung, gleichzeitig Schellings Philosophie der Geschichte ist.

Gewiß bleibt, daß Gott auch vom gefallenem Menschen nicht läßt, sondern in seinem Heilswillen auch ihm eine Führung gibt. Darum sind selbst die verdunkelten Bilder der heidnischen Dreiheiten Hinweise auf die Wahrheit, und der nach seinen Ursprüngen forschende Menschensinn ringt sich durch sie empor zu den Mysterien, in denen das Geheimnis nur noch wie durch einen Schleier verhüllt ist. Aber volle Reinheit des Verständnisses und Enthüllung dessen, was in Anschauung der Bilder geahnt war, kommt erst mit der Darstellung des wahren Bildes im Menschen Jesus Christus. Die Heilige Schrift sagt vom Sohne: "Durch ihn, in ihm und zu ihm sind alle Dinge" (363). Schelling zitiert hier Röm. 11.36. Ähnlich die Aussagen der Schrift: "Alle Dinge sind durch dasselbe (das Wort) gemacht"⁶¹. Er ist vor allem und es besteht alles in ihm"⁶². "Daß alle Dinge zusammengefaßt würden in Christus"⁶³. "Und hat alle Dinge unter seine Füße getan"⁶⁴. "Durch ihn ist alles geschaffen"⁶⁵. "Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden"⁶⁶.

Das vorweltliche Bewußtsein Gottes

In Gott war vom Anfange die Möglichkeit der Kreatur. "Durch (den) Ausdruck von Ewigkeit wird die durch nichts unterscheidbare Ewigkeit zum terminus a quo" (363).

Während die "Weltalter" gleich mit dem vorweltlichen Sein und Bewußtsein Gottes begonnen und den Gesamtbegriff Gottes in der ewigen Vergangenheit konstruiert hatten, dachte Schelling in der Münchener Vorlesung von der Zeit und von der Welt zur ewigen Vergangenheit hin. Das Gegensatzpaar Essenz und Existenz war unter der Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit in ihm aus keimhaftem Ansatz immer mächtiger und distinkter emporgetrieben. Jetzt war die Freiheit Gottes in der Setzung der Welt als Tatsache dargestellt, die man a posteriori erfassen kann. Unser Denken gelangt im Rückstieg zu den Tatsachen, die ihm seine Grenze setzen. Darüber hinaus wissen wir nur, was Gott als der Täter dieser Tat, als der Schöpfer dieser Welt, uns zu offenbaren für gut befunden hat.

Schellings Forscherdrang aber resigniert nicht vor der reinen Wirklichkeit, der puren Aktualität - in Deo nihil potentiale -, der personhaften, geschlossenen Freiheit des dreifaltigen Gottes. Nicht genug, daß er im Überstieg über alle Höhen vom Rande des Abgrunds zwischen der geschöpflichen Welt und dem Schöpfer die Zinnendreiheit des höchsten Gipfels erschaut, er möchte noch hinter den Gipfel blicken. "Diese Ansicht läßt uns einen Blick in das vorweltliche Bewußtsein Gottes tun" (364). Nun kann der Denker endlich wieder die geliebte Lehre vom Ideenreich als der Visionsfülle Gottes unterbringen als ein Erbgut seines Philosophierens von dem er sich nie getrennt hat. Es ist "eine Frage, die das Kind schon aufwirft, was Gott getan habe, ehe er die Welt geschaffen habe" (365). "Alle Dinge waren als ideale Vorstellungen, gleichsam als Visionen des göttlichen Bewußtseins, alle künftigen Dinge gingen ihm ... wie in einem Gesichte vorüber. Das schöne Wort idea hat wie Gesicht beiderlei Bedeutung: Blick und das dem Blick Vorübergehende. Die Lehre von den vorweltlichen Bildern gehört zu den ältesten Überlieferungen und die platonische Ideenlehre ist die letzte Emanation dieser Überlieferung" (365). Wie in den "Weltaltern" apostrophiert Schelling wieder das

Alte Testament, wo die Weisheit von sich sagt:
"Der Herr hat mich am Anfange seines Weges ... gemacht ... Ich bin ein Kind seiner Lust, spielend vor ihm, und meine Lust ist mit Menschenkindern" (365)⁶⁷.

Ist nun Potentialität nicht essentialistisch in Gott hineingetragen? - Das wäre nur der Fall, wenn Schelling den Inhalt jener Weisheit zu kennen vorgäbe. Er will jedoch nur sagen, daß selbst der Willensgrund Gottes nicht etwa blindes Wollen nach Art des natürlichen Willensgrundes ist. Sonst könnte der Eindruck entstehen, daß der Grund Gottes das unwissende und böse Prinzip ist. In der Berliner Einleitung hat Schelling die Weisheitsspekulation wieder aufgenommen und begründet. Ich führe die Sätze als Denkhilfe an: "Soll die Schöpfung nun nicht Emanation sein, so muß etwas in der Mitte zwischen dem göttlichen ewigen Sein und dem Sein der Welt liegen. Die Welt muß im Entschluß dagewesen sein, ehe sie wirklich wurde, dagewesen als Möglichkeit und Zukünftiges"⁶⁸.

Nun gibt es eine unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Stellungen der Potenzen gegeneinander, und Gott kann sie an sich vorbeipassieren lassen. Schelling fährt fort: "Das ist die Lehre von den Ideen und Urbildern ... Idee bedeutet sowohl Blick wie das, was gesehen wird. Es ist als Vision ehe es wirklich wird. Jene Urpotenz war daher für alle Zeiten und alle Völker Gegenstand der Aufmerksamkeit"⁶⁹. So erinnert Schelling an die fortuna primigenia, an mater und materia, an das hypokeimenon, an die Maya der Inder und die Magie der Perser und landet wieder bei der Bibel. "In Salomos Sprüchen wird die Weisheit genannt. Wenn ich auch darin eine Bezeichnung jener Urpotenz sehe, so kann man einwenden, das dies zu viel gesagt sei", allein: "es ist das um den Prozeß Wissende, das heißt Weisheit. Hieraus sieht man nun auch den Sinn des Prozesses, denn nur um eines solchen mitwissenden Willens willen kann Gott ihn wollen. Den Namen betreffend muß man auch erinnern, daß ein Prinzip oft nach dem benannt wird,

zu dem es sich im Schluß bestimmt 70.

Schelling liebt es, den biblischen Text an dieser Stelle noch näher auszulegen. Er verweist auf den Satz "und spielte auf seinem Erdboden". Wo spielte die Weisheit? Die Erde als Wirklichkeit war ja noch nicht geschaffen. - Sie spielte auf dem Grunde Gottes. Es soll also dargetan werden, daß in Gott Geist und Wille ein schöpferisches In-eins bilden, daß der Logos als männlich gedachter Verstand die in der Sophia, dem weiblich gedachten Urstand, dargestellten Möglichkeiten zeugend verwirklicht. Unnötig zu sagen, daß die von den Gnostikern entworfene, von Jakob Böhme an Schelling weitergereichte Sophia-Lehre eine Übersetzung aus dem Psychologischen in das Metaphysische ist.

In den Weltaltern hatte Schelling die Sophia mit der Weltseele identifiziert. Sie war jenes die beiden anderen Potenzen Umgreifende. In der ersten Münchner Vorlesung wurde sie zum Urstand des göttlichen Urwillens, in dessen Überwindung Verstand wird. Diese Formulierung wird in Berlin festgehalten.

Schelling könnte sich über das Zitat aus den Sprüchen Salomonis hinaus durchaus auf biblische Stellen berufen: "Der Herr hat die Erde durch Weisheit gegründet" ⁷¹. "Er hat den Weltkreis bereitet durch seine Weisheit" ⁷². "Seine Weisheit ist vor allen Dingen" ⁷³. "Hier ist Weisheit, wer Verstand hat, der überlege" ⁷⁴.

Philosophie der Zeit

Nicht zuletzt um seiner Zeitphilosophie die Grundlage zu bewahren, hat Schelling die Sophia-Lehre von den vorweltlichen Bildern im Geiste Gottes beibehalten. Hob man im vorweltlichen Bewußtsein Gottes jede, auch die gedachte Folge auf so verlor man den Maßstab einer vergangenheitlichen Zeit, an der die gegenwärtliche gemessen werden konnte. Dann gab es nur noch die lautere Ewigkeit und die eine gegenwärtliche Form der Zeit. Er mußte die genetische Definition und Konstruktion

Gottes unausgesprochen oder ausgesprochen erhalten, um eine vorzeitliche als vergangen gesetzte Zeit zum Prinzip der Zeit zu erhalten. "Also ist auch schon vor der Welt eine Zeit, aber noch ... gefesselte Zeit" (377).

Diese als ewige Vergangenheit gedachte, als vergangen gesetzte Zeit, in den "Weltaltern" vom Rollen des Prinzipienrades abgelesen, beeinträchtigt nicht die zeitlose Ewigkeit der Gottheit Gottes. Gott ist "nicht deswegen der Ewige, daß er vor unendlicher Zeit existiert, auch nicht, daß er außer der Zeit existiert ..., denn die Zeit ist zu schwach, als daß sie seine Ewigkeit affizieren könnte. Die Ewigkeit geht nicht mit den aufeinander folgenden Momenten der Zeit parallel, so daß sie dadurch erzeugt würde, sondern sie ist in jedem Zeitmoment die ganze, ungeteilte" (371).

Das Prinzip der Zeit ist das Prinzip des Andersseins, betont Schelling. Wo aber kann das Anderssein urständen, als in Gott, der zwar als der Sich-selbst-Gleiche ewig ist, als höchste freie Macht aber auch die Möglichkeit erblickt, sich selbst ungleich zu sein. Der Gott, der als weisheitsvoller Urwille sich selbst in zweiter Person als machtgetragener Logos setzt, um sich in dritter Person als liebender Geist selbst zu empfangen, der also nicht Unendlichkeit, sondern inneres frei begrenztes Leben ist, kann aus dem Prinzip der Zeit in seinem Grunde die Abfolge der Zeiten aus sich heraussetzen.

"Hieraus folgt, daß der Vater für sich der die Zeit nicht wollende Wille ist, .. der Sohn die Ursache und also auch der Herr der Zeit, der zeitsetzende Gott ... Der Sohn ist der Gott der zweiten Zeit, ohne (ihn) wäre bloß das Prinzip der Zeit, nicht die wirkliche, und ebenso bloß die Möglichkeit der Schöpfung. Da der Schöpfung also eine Zeit vorausgeht, wo der Vater die Zeit verweigert, so erhellt, daß die Welt in der Zeit entstanden sei" (378). Die erste Zeit wird als Prius der zweiten gesetzt, also als Vergangenheit. "Ihr zur Vergangenheit und zur Zeit werden

ist ein und dasselbe. Nur auf diese Art ist ein wirklicher Anfang der Zeit denkbar. Für jede bloß mechanische Ansicht ist (ihr) Ursprung unbegreiflich. Mechanische Ansicht nenne ich die, die nur eine Zeit kennt, wo Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur relative Unterschiede einer und derselben Zeit sind" (378). Der Rationalismus verwandelt den Satz: "es war noch keine Zeit - im Sinne der gegenwärtlichen Zeitform - "als die Zeit zuerst eingesetzt wurde ... in den Satz: die Zeit ist von unendlicher Zeit her, was offenbar ein Unsinn ist" (373). Der Sinn dieser Erklärung, eine unendliche Zeit als Abfolge gleicher Zeitmomente, ist ein Widerspruch in sich selbst. Darüber hinaus: in einer Welt mit unendlicher Zeit verliert der Mensch den festen Bezugspunkt, es ist eine Welt der Sinnlosigkeit.

Zutiefst hat den Abgrund, der sich in der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Welt für die menschliche Existenz auftut, Pascal empfunden, der in dem Jahrhundert lebte, da der Unendlichkeitsentwurf herrschend ward, und der schrieb: "Ich schaue diese grauenvollen Räume des Universums, die mich einschließen, und ich finde mich an eine Ecke dieses weiten Weltraums gefesselt, ohne daß ich wüßte, weshalb ich nun hier und nicht etwa dort bin, noch weshalb ich die wenige Zeit, die mir zum Leben gegeben ist, jetzt erhielt und an keinem anderen Zeitpunkt der Ewigkeit, die vor mir war oder die nach mir sein wird. Ringsum sehe ich nichts als Unendlichkeiten, die mich wie ein Atom, wie einen Schatten umschließen, der nur einen Augenblick dauert ohne Wiederkehr"⁷⁶. - In einer unendlichen Zeit gibt es keine Heilsgeschichte, letztlich überhaupt keine Geschichte. Sie saugt alles Lebendige und Konkrete in ihr medusenhaftes Grau auf.

"Der Vater für sich kann den wirklichen Anfang nicht finden; der Sohn gewährt ihm erst die Möglichkeit sich auszusprechen, daher ist der gefundene Anfang das gefundene Wort: Im Anfang war das Wort" (379/80). Diese Erklärung noch einmal

ausführlich als genetisch und Aussage schetikos zu erläutern, scheint mir unnötig. Ich möchte nur auf die herrlichste Explikation dieses Bibelsatzes verweisen, die es gibt, nämlich auf den Anfang des Johannis-Kommentars von Meister Eckhart.

Durch das Ringen um den stets neu gesetzten Widerstand des Vaters - "damit auf diese Art die höchste Auseinandersetzung und Deutlichkeit der Dinge entstehe" (380) - bildet sich der Rhythmus der Zeit. Ohne das Gespräch in der Dreifaltigkeit wäre im Anfang schon alles zu Ende. Die im Logos konzipierte höchste Deutlichkeit der Kreatur könnte sich nicht entfalten. Man redet wohl vom Strom der Zeit, aber "das Bild des Stromes bezieht sich nicht auf die Wellen, wo eine die andere verdrängt, sondern auf den Fluß selbst von seiner Mündung bis zu seinem Ursprung. Derselbe ist in jedem Augenblicke ein anderer" (381).

Schelling gewinnt dem gebräuchlichen Gleichnis einen neuen Sinn ab. Bisher sah man gleichsam von einem Festpunkt aus dem unaufhörlichen Vorübergleiten gleicher Wellen zu und dachte: unendliche Wiederkehr des Gleichen. Nun aber ist ein solcher Festpunkt nicht gegeben. Wir treiben von der Quelle zur Mündung hinab. Wohl bleibt der Rhythmus als Wellenschlag, aber immer neue Ufer ziehen an unserem Blick vorüber. Es ist ein dauerndes Anders-sein. Der Fluß hat Anfang, Richtung und Ende. Jetzt ist eine Orientierung in der Zeit möglich.

Ob indes Heraklit, auf den sich Schelling beruft, das von ihm gewählte Gleichnis vom Flusse auch so verstanden wissen wollte, scheint mir fraglich.

System der Weltalter

"Im Gegensatz mit der Zeit der Verfllossenheit, die für sich vorzeitliche Zeit war, werden wir die gegenwärtige Zeit ... die zeitliche Zeit nennen. Indes diese zweite Zeit ist nur Übergangs-

zeit aus dem Zustand der absoluten Verflorenheit in die Zeit der letzten Entfaltung, ... die nachzeitliche Zeit, in der keine Zeit mehr sein wird, und die (auch) nachzeitliche Ewigkeit genannt werden könnte" (381).

Die zeitliche Zeit sollte eine Zeit gnadenhafter Entfaltung für den Menschen sein. Durch seinen Fall ist ihr Charakter verdunkelt. Der Mensch, der vom Vater her und im Sohne dem Geist zuwandeln sollte, hat sich umgekehrt und ist den Wegen Gottes, das heißt der Tendenz der göttlichen Zeit entgegengewandelt, seinem dunklen Grunde zu. "Seit der Zeit, als der Mensch den Wegen Gottes entgegengewandelt, ist die Natur in den traurigen Zirkel eingeschlossen. Sie ist ein stillstehendes Ganzes. Seit dieser Zeit: Nichts Neues geschieht unter der Sonne ... Die Kreatur ... ist der Eitelkeit untertan ... vanitas vanitatum" (382). Die jetzige Zeit "fließt, weil sie nicht bleiben kann, sie ruht, weil sie nicht zur Vergangenheit werden kann. Äußerlich in der Natur ist überall Stillstand. Alle Beweglichkeit ist in den Menschen übergetreten wie in eine geistige und ideelle Welt" (383). Durch seine Umkehr hat der Mensch die Heilstendenz der Zeit negiert, und zwar nicht nur für sich, sondern für alle Kreatur. Die Zeit flösse, auch wenn er sich nicht umgekehrt hätte; dies Nacheinander, Auseinander und Anderswerden ist ihre Bestimmung. Ihr Anderswerden wäre indes ein unbestrittenes Wachstum des Heiles. Der Mensch würde jede Entfaltungsstufe im nächsten Augenblick zu noch größerer Freude hin überwunden, den Augenblick ausgeschöpft und als Vergangenheit gesetzt haben. Nun aber kann er die Zeit nicht erfüllen. Er bewältigt die in der Zeit gegebene Aufgabe nicht. Darum wird ihm die unbewältigte Zeit, die er nicht hinter sich bringen kann, stets neu und neu zurückgereicht wie eine fehlerhafte Schulaufgabe dem schlechten Schüler. Oder anders verdeutlicht: wäre der Mensch in der Gnade verblieben, so wäre der Mensch todlos geblieben, die Zeit wäre durch

ihn in Vergangenheit geflossen. Jetzt hingegen bleibt die Zeit und der Mensch sieht sein Dasein verfließen.

Die Kreatur vollends ist im Zirkel eingeschlossen. Schelling meint, daß seit dem Sündenfall in der Natur kein wirkliches Anderssein im Sinne einer Höherentwicklung mehr geschehen ist. Die Natur ist Existenz unter Gesetzen, sie kennt seit dem Sündenfall wohl ein Geschehen, aber keine echte Geschichte. Nur durch die Erlösung des Menschen kann auch sie erlöst werden. Weil der Mensch durch den Sündenfall nicht vollkommen zu Grunde gegangen ist, weil Gott von ihm in Liebe nicht lassen kann, weil seine Freiheit im Ansatz erhalten geblieben ist und durch den Heilswillen Gottes entsiegelt und wieder hergestellt wird, darum hat der Mensch noch eine Geschichte. Wenigstens in seinem Geiste ist, wenngleich tausendfachen Widerständen ausgesetzt, eine Entwicklung. In der Geschichte, deren innerster Sinn Heilsgeschichte ist, gibt es ein Wachstum der ideellen Formen. Gott wird wieder im Geiste der Menschheit; nicht so als würde er im geschichtlichen Geistesprozeß wirklich, aber so, daß er darin immer deutlicher und wirksamer wird. Geschichte, lies Geistesgeschichte, ist ein in drei Stufen aufsteigender theogonischer Prozeß: der vorgeschichtliche Prozeß der Mythologie, der geschichtliche der Offenbarung, der jetztzeitliche des philosophischen Verständnisses.

Die großen Äonen - Zeit vor der Welt, Zeit dieser Welt, Zeit nach der Welt - kann man auch Weltzeiten oder Weltalter nennen, "das System dieser drei Zeiten das System der Weltalter. In diesen Zeiten ist ... ein dreifaches Verhältnis: jenes erste des Vaters im ausschließlichen Besitz des Seins, das zweite, ... dem Sohne unterworfen, die Zeit der sukzessiven Überwindung; das dritte Verhältnis endlich die Zeit der vollkommenen Überwindung, die zur Freiheit wiedergebrachte Zeit. Diese Zeit ist die Zeit der Zukunft, die ihre Vollendung ist ... die Zeit des Geistes.

Hier erscheinen ... die drei Herrscher herrschend zu verschiedenen Zeiten ... diese Idee wurde schon, aber ursprünglich im engeren Sinne, im Mittelalter ausgesprochen, aber die Verfolgung machte sie nur zu einer Seite" (384).- Also Hinweis auf Joachim von Floris, doch ohne Nennung des Namens. Auch Lessing wird zitiert und ein ungenannter christlicher Dichter: "Der Vater war, der Sohn ist noch zur Zeit, Der Geist wird sein am Tag der letzten Herrlichkeit (385).

Zusammenfassung

- 1.) Wie kann man die Freiheit des Menschen mit der Kausalität Gottes vereinigen?- Die Freiheit wäre nicht zu retten, wenn man sich die Welt als aus der Natur Gottes kausalnotwendig hervorgegangen dächte. Sie wäre auch nicht zu retten, wenn man dem geschöpflichen Sein nicht eine relative Selbständigkeit vor Gott zubilligte. Ein Welt, die Gott aus dem radikalen Nichts geschaffen hätte, könnte ebensowenig selbständig sein, wie eine Welt, die notwendiger Daseinsvollzug Gottes ist. Gott ist nicht die transitive Ursache der Welt, sonst müßte sie sogleich zunichte werden. Gott ist nicht die immanente Ursache in dem Vollsinn des Wortes, daß er ganz in den Prozeß einging; dann hätte die Welt kein eigene Sein. Sie wäre Sein Gottes. Sie ist aber Sein von Gott. Bleibt nur eine Auskunft: Gott, der als unfraglich Seiender mit sich nichts zu tun hat, sondern seinen ganzen Liebeswillen auf die Welt richtet, verstellt sich zur Welt. Das Sein der Welt ist vom Ziele her betrachtet ein Schein zu nennen. Das Sein ist dem Menschen zum Grunde gesetzt, damit er in Freiheit daraus zum Ziele hin existiere.
- 2.) Gott kann nur darum Freiheit verleihen, weil er in sich selbst die Freiheit ist, sich ungleich zu setzen. Der Vater setzt sein vollkommenes Ebenbild im Sohne. Dieser ist zugleich des Vaters Widerbild, der Logos in Entgegensetzung zur Willensmacht. Er befreit

den Vater vom blinden Wollen, vom Urwillen als Unwillen. Er ist das Wort im Anfange, durch das der Vater sich zur Welt ausspricht. In der Gottheit - und das heißt auch in der vollkommenen Freiheit - ist er mit dem Vater eins" ⁷⁷. Und: "Der Vater ist in mir und ich bin in ihm" ⁷⁸.

Der Sohn ist ein anderer der Person nach, nicht der Gottheit nach. Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Kreatur.

- 3.) Der Sohn empfängt das Sein vom Vater und gibt es ihm wieder zurück. Dieser Prozeß - wir denken ihn als Prozeß - in Gott ist es ein einziger Akt - , setzt ein drittes Herr-sein voraus, den Geist, in dem Vater und Sohn übereinkommen: "qui ex patre filioque procedit". Die dreifache Persönlichkeit Gottes ist lebendiger Dialog, reine Aktualität, vollkommenes Selbstbewußtsein, innere Grenzung und Freiheit. Die Welt ist ein ungeteiltes Werk der Dreieinigkeit.
- 4.) Die eigentliche Natur ist die Sphäre der Geburt. Sie ist ursprünglich kein Stillstand, sondern währende Entfaltung und Aufstieg. Alles geschöpfliche Sein trägt den triadischen Stempel bis in die letzten Bestimmungen der Materie hinein. Der Kosmos ist jetzt ein Viertes zwischen den drei Potenzen. Sein Ziel und Inbegriff, seine Zusammenfassung ist der Mikrokosmos Mensch. Darum sagt Schelling auch gelegentlich, der Mensch sei ein Viertes zwischen den drei Potenzen.
- 5.) "Der Mensch ... ist die göttliche Endabsicht bei der Schöpfung" (323). In ihm hat sich Gott als Bild und Gleichnis in der äußeren Wirklichkeit dargestellt. Das ganze Weltall ist ein Gleichnis Gottes; der Mensch als persönliche Einheit und freies Wesen ist darüber hinaus ein lebendiges Bild Gottes. Wie der Sohn der Erstgeborene vor aller Kreatur und das gezeugte vollkommene Abbild Gottes in der Gottheit, so ist der Mensch der Erstge-

borene aller Kreatur, das geschaffene Abbild Gottes in der Welt. Als das vollkommenste Wesen, dem Freiheit zum Lehen gegeben ward, mußte er auch das schuldvollste Wesen werden, als er vom Ziele sich umkehrte. Da erblickte er statt des liebevollen das zornige Antlitz Gottes. Die Freiheit des Menschen ist nicht absolut, es ist eine an den Naturgrund organisch gefügte Artikulationskraft. Der Mensch ist ein Gelenk. Durch den Sündenfall ist die Beweglichkeit des Gelenks eingeschränkt, die Artikulation der Sprache verdunkelt, die Ebenbildlichkeit verschattet. Und doch ist die Bildlichkeit nicht ganz aufgehoben. Gott kann vom Menschen nicht lassen. Er befreit ihn wieder in Christus, er erlöst ihn und mit ihm letztlich alle Kreatur.

- 6.) Die Welt ist der gemeinsame Thron der Dreifaltigkeit, der Grund ihrer gemeinsamen Herrlichkeit.
- 7.) Sagte man, Monotheismus ist Eingottglaube, so wäre dies eine Tautologie. Der Begriff Gottes ist recht verstanden ohnedies Einzigartigkeit. Die Einheit Gottes zu bekennen, genügt das Wort Theismus. Der Monotheismus muß trinitarisch verstanden werden. Nur in seiner Gottheit ist Gott Einer. Der schale Theismus ist eigentlich nur ein erhöhtes Judentum. Er mündet, konsequent durchdacht, wie der Deismus in den Pantheismus.
- 8.) Polytheismus, also Heidentum ist die Religion des unerleuchteten Sündenstandes. Sie erkennt nicht die Einheit und Gottheit Gottes, sie kennt nur die Dreiheit der Schöpfungsmächte. Daher die Götterdreiheiten der Mythologie. Wegen der aus dem Heilswillen Gottes sich ergebenden Führung besteht aber auch im Heidentum ein Aufstieg zu immer deutlicherer Ahnung der Wahrheit. Der Mythos ist das Werden Gottes in den Geistern der Heiden.
- 9.) Was tat Gott, ehe er die Welt geschaffen? Er ersah sie als Visionsfülle. Die geschaf-

fenen Dinge gingen in einem Gesicht seinem Blicke vorbei. Das sind die Ideen in Gott. Idee heißt Blick und was im Blick gesehen wird. Die Weisheit war der Urstand des göttlichen Willens. In Überwindung des Willens wird Verstand. Das vorweltliche Bewußtsein Gottes ist nur eine genetische Annahme. Sie ermöglicht uns zu begreifen, daß auch die von Gott geschaffenen Dinge im tiefsten Grunde mit Weisheit geordnet sind, wenn uns auch diese Weisheit zuerst durch die Undurchdringlichkeit des Willensgrundes verdeckt ist. Sie ermöglicht uns auch, die gegenwärtige Zeit an einer, in Gott als Vergangenheit gesetzten Zeit zu messen.

0.) Gott in seiner Gottheit west in Ewigkeit. Ewigkeit geht nicht der Zeit parallel, sie ist in jedem Augenblick ganz und ungeteilt. Sie ist qualitativ etwas anders als Zeit. Unendlichkeit der Zeit ist der säkularisierte Begriff der Ewigkeit. Aber Unendlichkeit hebt sowohl die Ordnung als auch die Freiheit auf. Die Welt ist mit der Zeit geschaffen. Der Begriff "von Ewigkeit" ist ein terminus a quo. Die Welt ist aber auch in der Zeit geschaffen, insofern wir mit Hilfe der genetischen Definition im Grunde Gottes eine als Vergangenheit gesetzte, also immer schon überwundene und erfüllte Zeit annehmen. Ohne Zeit gäbe es keine Welt und keine Heilsgeschichte. Die Geschichte des Menschen in seiner Freiheit sollte seine Überwindung und Erfüllung der zweiten Weltzeit sein. Weil er den Wegen Gottes entgegenwandelte, hat er den Zeitsinn verstört, ohne den gesetzten Fluß der Zeit zu ihrem Ziele aufheben zu können. Der gefallene Mensch schwimmt gewissermaßen gegen den mächtigen Strom, wodurch seine Bewegungsfreiheit eingeschränkt ist. Die Freiheit ist nur möglich mit dem Sinne der göttlichen Zeit. Nur in Übereinstimmung mit der Richtungstendenz der Zeit auf die Gnadenfülle hin, kommt der Mensch vor-

wärts und "kann etwas anfangen". "Nichts Prekäres kann etwas anfangen". Der Mensch hat sich selbst in die prekäre Situation gebracht. Seit dem Sünden fall herrscht Stillstand in der Natur, sie ist nur noch ewige Wiederkehr des Gleichen. Einzig in der menschlichen Geschichte gibt es eine zögernde Entwicklung von Neuem.

- 11.) Die drei Äonen kann man Weltzeiten oder Weltalter nennen. Die von Joachim von Floris entworfene, dort aber nur auf die Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte angewandte Zeitenfolge wird von Schelling auf die Entwicklungsgeschichte des Kosmos übertragen. Doch auch diese umgreifendere Entwicklung wird als Verwirklichung des in sich schon vollkommenen Gottes im Außen heilsgeschichtlich verstanden. Nicht nur die Menschheit kommt von Gott, sondern alle Kreatur. Nicht nur der Mensch ist gefallen, alle Kreatur liegt in Wehen. Nicht allein der Mensch seufzt nach Erlösung und Gotteskindschaft, sondern alle Kreatur. Nicht nur der Mensch wird wieder hergestellt, auch alle Kreatur, "aufdaß Gott sei alles in allen" 79.

III. Ausblick und Überblick

"So werden Ihnen auch viele meiner Worte in der Folge verständlich werden und die Melodie wird sich in Ihnen selbst fortzeugen."
(Münchener Nachschrift 387)

1. Ausblick auf die Berliner Einleitung 1841

Meine Arbeit ist vor allem dazu bestimmt, Schellings Position in der Zeit seiner ersten Münchner Vorlesung in enger Anlehnung an die von Fuhrmans gefundene Nachschrift zu verdeutlichen. Der Text steht wie ein Brückenpfeiler zwischen den Weltalterfragmenten und der Berliner Einleitung. Auch zeitlich stellt er die Mitte dar. So ermöglicht er zu verstehen, woher Schelling kam und wohin er strebte. Mein Auftrag erlaubt mir noch einen Ausblick auf des Denkers reifste Zusammenfassung seines Wollens, auf die Berliner Vorlesung 1841.

Die in der Kierkegaard-Nachschrift verdichteten Gehalte auszubreiten, auch hier alle Linien nachzuziehen, muß einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben. Genug für unseren Zweck, daß, was Schelling in Berlin sagte, nicht als unerhört und unverständlich Neues, sondern als vertiefte Wiederholung und Vollendung dessen begriffen werde, was er schon in München gelehrt. Es sind noch immer dieselben Themen, um die sein Denken kreist: die Freiheit Gottes in der Setzung der Welt; der Urstand der Dinge in Gott; des Menschen Urbegriff, Fall und Erlösung; der heilsgeschichtliche Sinn der zeitlichen Entfaltungen. Es sind dieselben Argumentationen. Wir finden dieselben Bibelstellen als Leitmotive seiner Philosophie. Wir finden nicht zuletzt dieselbe Abfolge der Kapitel, wenn bei einem so in Spiralen sich emporschraubenden Philosophieren von Kapiteln gesprochen werden kann.

Der augenfälligste Unterschied: in München

begann Schelling mit einer Systemgeschichte und Systemkritik und schloß eine erkenntniskritische Untersuchung an; in Berlin steht die Erkenntnistheorie am Anfang. Dieser Weg führt schneller in die Mitte der erstrebten Sache. Er scheint auch gewisser, weil er mit der Bestimmung des Gegenstandes und der Methode anhebt. Erst im Besitz der rechten Erkenntnislehre hat man auch den Schlüssel zur sicheren Systemkritik. Den Umständen der Berliner Vorlesung entsprechend, richtet sich die Systemkritik vor allem gegen Hegel. Nicht mehr Spinoza, Hegel wurde zum Hauptvertreter der bekämpften rein logischen Philosophie. Erscheint hierin das Gesichtsfeld Schellings in Berlin verengt, so ist es desto weiter im Bezug auf die Systemgeschichte, die nun auch die griechischen Philosophen - Sokrates, Platon und Aristoteles - einbezieht.

Bei seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen dringt er auf eine vertiefte Erfassung von Potenz und Existenz. Das konkrete Dasein sollte nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden.

Philosophie - ein Sterben

Kierkegaard notiert sich aus der ersten Vorlesung, die er bei Schelling gehört, nur einen Satz: "Er will als ein Verstorbener im griechischen Sinne, in platonischer Bedeutung, verstanden werden...." (1). Dieser eine den jungen Dänen so tief beeindruckende Satz führt allerdings auch unmittelbar in den Grund der Schellingschen Philosophie. Es wird nicht gedacht um des Denkens willen, auch nicht um vergänglicher Gegenstände willen; das Denken ist vielmehr ein Weg der menschlichen Existenz, sich in der ewigen Existenz aufzuheben. Radikales Denken ist ein der Welt und sich selbst Entwerden und Entsterben, ein Schritt ins Wegelose, eine Ausfahrt ins bislang unbegrenzte Westmeer, der Entschluss, sich ins Unendliche zu entwerfen.

Ähnlich schon hieß es in den Erlanger Vorträgen: "Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie

stellen will." Hier sagt Schelling, "wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allen verlassen war, dem alles versank und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen. Was Dante an der Pforte des Infernums geschrieben sein läßt, dies ist in einem andern Sinn auch vor den Eingang zur Philosophie zu schreiben: Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht...."⁸⁰. Gewiß, der Philosoph muß sich aller vordergründigen Hoffnung begeben, und er kann dies, weil er bereits glaubt, im Nichts das All zu finden. Oft zitiert Schelling den Aristoteles: "Der Philosoph muß glauben." Es ist das Glauben, das nicht durch eine Lehre bestimmt ist, sondern durch die religiöse Urgewißheit der Kreatur, im Grunde eins mit der Willenstendenz in der Existenz.

Kierkegaard hat mit unübertrefflicher Gestaltungskraft später diesen Urglauben an Abraham, da er Isaak opfern soll, und Hiob in seiner tiefsten Verlassenheit dargestellt: der Mensch, ins Nichts gehalten, mit Gott gegen Gott für Gott ringend.

Offenbarung und Erkenntnis

Der Philosoph gibt alles auf, um alles zu gewinnen. Das Höchste, das er gewinnen kann, ist Gott. Gott ist kein Vernunftsbegriff, er ist eine lebende Persönlichkeit, die durch ihre Taten offenbar wird. Der lebendige Gott hat sich offenbart. Offenbarung ist die höchste Erfahrung. Offenbarung enthält etwas, das über die Vernunft ist; sie hat "kein Interesse, wenn sie nicht mehr als die Vernunft enthielte" (1). "Existenz kann nun auch Gegenstand für Wissenschaft werden. Dahin würde zum Beispiel eine Offenbarung gehören, die ja immer einen wirklich seienden Gott voraus-

setzen würde" (13). Gott ist die höchste Freiheit. "Da man nicht wissen kann, was die Freiheit hervorbringen wird", ist die positive Philosophie kein abgeschlossenes System wie die negative. "Der Gottesbeweis ist in der positiven Philosophie nur für die Wollenden; nur die Klugen lernen von Erfahrung. Ihr Beweis hat deshalb nicht die Notwendigkeit, die bewirkt, daß man ihn fast den Dummen aufzwingen kann" (38). Die Offenbarung ist für die positive Philosophie Erfahrungsgut nicht anders als die beobachtete Bewegung der Planeten. Die positive Philosophie ist darum nicht eine religiöse im Sinne einer privilegierten Philosophie, sie dient keiner Religionsgemeinschaft.

Die Philosophie kann nicht mit logischen Methoden die christliche Lehre von sich aus als denknötwendig konstruieren, sie kann sie aus der Offenbarung heraus verdeutlichen. "Hier ist nicht die Frage nach der christlichen Religion, (sondern) nach ihrem Verständnis" (77).

Essenz und Existenz

"Man könnte Philosophie episteme tu ontos nennen" (2).

Nun hat alles Wirkliche eine doppelte Seite:

- 1.) Was es ist - Frage nach dem Wesen. Antwort: Begriff.
- 2.) Daß es ist - Frage nach der Existenz. Antwort: Erkenntnis.

Wir stoßen auf die Doppelheit des Seins: Sein - Seiendes, Sein - Dasein, Wesen - Wirklichkeit, Essenz - Existenz.

"Also wurde die Philosophie entweder zur Lehre von Wesen... oder von der Existerz"(2). Daraus ergibt sich das Schema:

Tafel V: Negative und Positive Philosophie

<u>negative</u>	<u>positive</u>
was es ist	daß es ist
quid est	quod est
Begriff	Erkenntnis
Vernunft	Verstand
Das Sein	das Seiende
Sein	Dasein
Wesen	Wirklichkeit
Essenz	Existenz
a priori	a posteriori
Potenz prius, Existenz posterius	Existenz prius, Potenz posterius
Gott als Ende	Gott als Anfang

Die Vernunft erfaßt das Wesen der seienden Dinge, indem sie sie als denkmöglich setzt. "Die Vernunft ist der Erkenntnis unendliche Potenz" (3). Schelling pflichtet Kant bei, daß die Vernunft einen eingeborenen apriorischen Inhalt habe. In der Tat! Unser Denkvermögen ist organisationsgesetzlich bestimmt wie unsere Sinnesvermögen. Dies nachgewiesen zu haben, wird immer das Verdienst Kants bleiben. Träfe unsere nach apriorischen Kategorien bestimmte Begrifflichkeit indes in keiner Weise die Wirklichkeit, so wäre Denken nur Sinnverleihung an ein Sinnloses, insofern selbst sinnlos. . Unsere Denkbezüge müssen die Wesensbezüge analog wiedergeben. Das ist die Grundeinstellung des kritischen Realismus. Als kritischer Realist geht Schelling über Kant hinaus. "Kant nahm dies nur als Vernunft in subjektivem Sinne, nicht wie es hier aufgefaßt wird, als der Erkenntnis unendliche Potenz" (4).

Potenz wurde in diesem Kapitel vorerst als Denkpotenz gebraucht, als Begriff, Begriffsmöglichkeit, Denkmöglichkeit. Das Wort Potenz hat jedoch noch einen anderen Sinn: Seinsmächtigkeit. Unser Denken erfaßt die Seinsmöglichkeiten als Essenzen der seienden Dinge. Die Vernunft hat die

Wesenheiten der Dinge und die letzte, umgreifende Wesenheit aller Wesenheiten, das Sein, zum Inhalt. Sie erfährt die Potenz jedoch nicht als reale Seinsmächtigkeit. Die Realpotenz erfahre ich nachträglich aus ihrer Verwirklichung, wenn sie zum Dasein übergeschlagen ist, wenn sie a potentia ad actum übergegangen ist, wenn ihre Potentialität schon aufgehoben ist.

Daraus ergeben sich drei Erkenntnisweisen:

- 1.) die Vernunft erkennt das Was in den seienden Dingen, ihre Essenzen, und das Sein als qualitätslosen Unterstand (Substanz) der Dinge. Die Vernunft erfaßt die Dinge als denkmöglich. Sie stellt ihr Seinkönnen fest. Ob sie aber sein werden, kann sie nicht ausmachen.
- 2.) Die Erfahrung zeigt uns die seienden Dinge als wirklich, als aktualisiert und potenzlos.
- 3.) Der Verstand ermittelt die Potenz in "dem Seienden", er ergründet das, was in seiner Potenz zugleich Sein ist: den Geist.

Gott kann nicht unmittelbarer Inhalt der Vernunft sein, denn Gott ist etwas Wirkliches. "Was also Gottes Existenz angeht, so kann man beweisen, daß er, wenn er existiert, notwendig existiert, aber nicht, daß er existiert" (12). Wenn ich hingegen Gott in der Erfahrung gewonnen habe, so weiß ich, daß er ist, und verstehe, daß die seinsbauenden Mächte, die ich als Potenzen des Seienden erkannt, von ihm ausgehen.

"Die positive Philosophie ist also nicht in dem Sinne Empirismus, daß sie von der Erfahrung ausgeht, sie hat auch nicht ein Unmittelbares, wovon sie ausgeht, noch erhebt sie sich von einem Gegebenen durch Schlüsse, sondern sie geht zur Erfahrung und beweist ihr Prius aposteriorisch.... Nicht das absolute Prius soll erwiesen werden, sondern die Folge davon" (37). Und Schelling präzisiert diese Aussage: "Was die Welt betrifft, ist also die positive Philosophie apriorisch, was den Begriff Gott betrifft, ist sie aposteriorisch" (37).

Die entwickelten schwierigen Distinktionen der

Potenzen gebe ich in einer Übersicht wieder (Tafel VI).

Die Polemik gegen Hegel

Es erübrigt sich, die systemgeschichtlichen Betrachtungen Schellings nachzuzeichnen, sofern sie sich mit dem in München Gesagten decken. Die Polemik gegen Hegel ist für meine Arbeit in einigen Passagen von Interesse. Schelling mußte darlegen, inwiefern man Hegel zu Unrecht als Vollstrecker der Willensmeinung seiner Identitätsphilosophie betrachte. . . Gewiß, sagt er, auch die Identitätsphilosophie war noch keine positive Wissenschaft. Sie war immanent, nicht transzendent. Man habe ihr vorgeworfen, daß sie Gott als letztes Resultat hervorgehen lasse, wodurch er ohne Interesse sei, oder daß sie ihn sich im System produzieren lasse. An beidem ist sie unschuldig, "da sie nie sagte, daß es der wirkliche Gott sei, der resultierte" (13). Die Identitätsphilosophie habe einen Gegensatz zu Spinoza gebildet: bei jenem war Gott Prinzip, hier war er Ende. "Bei ihm sind die Dinge logische Emnationen aus Gott, hier ist Gott die letzte Emanation im logischen Prozeß" (14). Das Verwirrende bei Spinoza "liegt darin, daß etwas (-die Dinge) mit logischer Notwendigkeit aus einem Existierenden (- Gott als blind existierende Natur) folgt.... Da nun die positive Wissenschaft nicht gegeben war, konnte man versucht sein, die Potenz als Gottes Natur und das Letzte als den siegreich in sich zurückkehrenden Gott zu nehmen. Das war ein verklärter, ein sublimierter Spinozismus ... Das tat Hegel" (14 ff).

Hegel hatte dabei ein richtiges Gefühl dafür, daß Natur nicht die apriorische Natur ist, sondern die empirische, darum bestimmte er sie als Abfall der Idee von sich selbst, allein "in der Idee liegt keine Notwendigkeit für die Natur, die Möglichkeit ist schwer einzusehen, die Notwendigkeit noch schwerer" (20). "Die Idee fällt nicht von sich

selbst ab in die Natur, sondern die rationelle Philosophie fällt von sich selbst ab, wenn sie dahin übergeht" (21). Gott ist bei Hegel mit der absoluten Idee identisch, er verwirklicht sich im Prozeß, im Durchgang durch die Realität und erscheint in seiner Vollendung erst am Ende, wenn alles Sein aufgezehrt ist. "Ein solcher Gott kommt ja post festum... wenn alles vorbei ist" (22).

"Nun sollte gleichzeitig das Christentum reformiert werden, besonders die Dreieinigkeitslehre: Gott muß sich offenbaren, denn sein Wesen ist ein Prozeß; diese Offenbarung ist die Welt, und ihr Wesen ist der Sohn; er muß sich selbst zurückwenden, das ist durch den Menschen, und geschieht durch Kunst, Religion, Philosophie. Des Menschen Geist ist der Heilige Geist" (24). Damit ist die Säkularisation der christlichen Wahrheiten durch Hegel, der Ansatz des Kulturprotestantismus und der "Gebildetenreligion" zweifellos getroffen, ob auch die wahre philosophische Gesinnung Hegels, bleibe dahingestellt.

Tafel VI: Aufbau der Berliner Potenzenlehre

Potenz	Bestimmung	Erfassung
<u>3. Potenz</u> exclusum tertium (conclusum tertium)	das, was in seiner Potenz Sein ist: Geist	Verstand
"Das Seiende" ist unmittelbar Potenz, kann Potenz sein, realisiert sich durch Übergang ab actu ad potentiam		
<u>2. Potenz</u>	reines Seiendes; in dem einzelnen Seienden ist keine Möglichkeit, es ist ja wirklich, unfrei, aktualisiert	Erfahrung
Durch Ausschließung der Gelassenheit-Übergang a potentia ad actum		
<u>1. Potenz</u> 2 Formen	Nur-sein-können macht sich zum Hypokeimenon; zum Relativ-Nichtseienden a) Übergehen-können- Wollendes, bzw. Wille b) Nicht-Übergehen- können, Nicht-wollendes- ruhender Wille, Impotenz Gelassenheit	Vernunft
Unmittelbare, begrifflose, schrankenlose, sinnlose, machtlose Möglichkeit, nicht in der Natur, wohl aber hypokeimenon		

Die positive Philosophie als Erfüllung

Stets empfand man dunkel, daß es eine doppelte Philosophie gäbe. "Das zeigt sich schon an der Schwierigkeit, die immer damit verbunden war, eine vollständige Definition der Philosophie zustandezubringen. Sagt man nämlich, sie sei eine Wissenschaft, die sich auf das reine Denken zurückziehe, so ist das eine recht gute Definition der negativen Philosophie. Aber soll das nun die ganze Philosophie sein, so erhält alles in der Wirklichkeit nur logischen Zusammenhang, und dagegen wehrt sich das Unlogische in der Wirklichkeit" (29).

" Die positive Philosophie ist immer die ursprünglich gewollte, und die Entwicklung zeigt auch, wieviel später die rein rationalen Probleme zu interessieren beginnen. Aber die positive Philosophie irrte oft, und da kommt die Kritik, die sie durch diese Mißweisung selbst hervorgerufen hat" (42). Positive Philosophie meint hier nicht im engeren Sinne das von Schelling selbst verkündete System, sondern dessen Ansätze bei den großen Denkern der Antike. Besonders deutlich sähe man den Drang zum Positiven, das heißt hier zugleich zum Empirismus, bei Aristoteles. "Ihm ist die Hauptsache, daß es ist. Was es ist, kommt an zweiter Stelle. Er tadelt deshalb den, der die Wirklichkeit en tois logis begreifen will. Er tadelt Platons Lehre von der Teilhabe der Dinge an den Ideen und nennt das kenologein ... er... mißbilligt eine Verwechslung des Logischen und der Seinsordnung" (31).

Schelling hatte mit zunehmendem Alter immer mehr Hochschätzung für den Wirklichkeitssinn des Aristoteles gewonnen, während er in früherer Zeit durch die erhabene Schönheit des platonischen Systems gefesselt worden war. Er pflegt zu sagen, jeder müsse den Weg von Platon zu Aristoteles gehen. Freilich konnte auch Aristoteles die positive Philosophie nicht vollenden. Auch für ihn war Gott nur Endursache, nicht telos poietikon. Die Philosophie des Aristoteles mußte ihn auch als Meta-

physik der explicatio beeindrucken, wogegen Platon in der Metaphysik der participatio verblieb.

Sokratische Unwissenheit

"Wenn Sokrates sich...in dem Sinne unwissend genannt hätte, daß er wirklich unwissend war, so würde seine Äusserung... auf eine Unbedeutsamkeit hinauslaufen; es ist doch nicht besonders überraschend, daß ein Unwissender wirklich unwissend ist ... Die Unwissenheit des Sokrates ist (vielmehr) eine *docta ignorantia*" (30). Sokrates sprach sich wahrscheinlich Unwissenheit nur in Bezug auf die logische Wissenschaft zu, also auf das, was Platon in der *Politeia* *dianoia* nennt. Er wollte an ihrer Statt eine "wissende Wissenschaft", episteme, lebendiges Wissen um die höchsten Dinge.

Diese Textstelle ist als Parallele zu dem Abschnitt der Münchner Vorlesung bedeutsam, darin, gegen Jakobi gewandt, die Unwissenheit des Sokrates als Scheitern des Denkens an der Überschwenglichkeit des Gegenstandes charakterisiert wird.

Schelling sieht die Tendenz des Sokrates zum Positiven und somit - wie er sagt - zum "Historischen" darin, daß Sokrates seiner "Vorstellung eine mythische Einkleidung gibt" (31). Das ist leicht mißzuverstehen. Sokrates besaß, soweit wir nach den Texten urteilen können, keinen historischen Sinn. Auch daß einer seine Lehre in ein mythisches Bild verkleidet, würde an sich keine Tendenz zur positiven Philosophie verraten. Man kann ja ein Bild zur Verdeutlichung oder als angenehme Über-eignung einer logischen Wahrheit wählen. Freilich wird das nicht die Regel sein, weil die logische Welt zu Abstraktionen drängt. Nun sollten die Bilder, die Sokrates gewählt - wenn sie nicht etwa erst von Plato stammen -, nicht nur Einkleidung sein. Sie setzten in der Tat einen neuen, vergeistigten Mythos an die Stelle des alten, der widersinnig empfunden wurde, also zweifelhaft geworden war. Und Mythos, das ist für den Griechen gleich-

bedeutend mit Religion und erfahrener Wirklichkeit. Waren die Bilder des Sokrates echte Ausgeburten des Daimonions in seiner Brust, dann waren sie Gottesbilder, wenngleich noch heidnisch verdunkelt. Als solche stehen sie im mythologischen Gottwerdungsprozeß, sind daher für Schelling historisch.

Empirismus

Auch in Berlin rühmt Schelling den Empirismus. "In (den) großartigen Bestrebungen (der Empiristen) muß man etwas Divinatorisches erkennen. Wie erklärt man sonst die religiöse Gewissenhaftigkeit, den Enthusiasmus, womit die Forscher sich Gefahren aussetzen, außer damit, daß eine Ahnung davon da ist, daß doch etwas mehr dahintersteckt, daß diese Empirie sich doch einmal mit einem höheren System treffen muß" (35). Das war in einer Stunde gesagt, als der Empirismus sich anschickte, wie der Geist im Märchen aus der Flasche zu quellen, unter dem Namen Positivismus die ganze europäische Wissenschaft riesenhaft zu überschatten und nicht zuletzt Schellings System zu zertreten wie jener Unhold aus Tausend-und-eine-Nacht den erschrockenen Fischer. Und doch hat Schelling richtig gefühlt.

Wie verhält sich der Empirismus zur positiven Philosophie? Man darf ihn nicht auf die Sinneswelt einschränken. Die frei handelnde Intelligenz ist kein Sinnesdatum und doch erfahrbar. So könnte auch eine überweltliche Intelligenz an den Tatsachen erfahren werden

Die Antinomien

"Bei Kant wurde der Gegensatz zwischen negativer und positiver Philosophie eigentlich in seinen Vernunft-Antithesen deutlich oder in den Antinomien" (39). Und zwar, so erklärt Schelling, stellen die Thesen der Antinomien immer die Wahrheit der posi-

tiven Philosophie dar, nämlich die Verhältnisse der Wirklichkeit. Die Antithesen geben die Stellung der negativen Philosophie wieder, sie reden nur von der gedachten Welt.

Die These: Die Welt ist begrenzt in Raum und Zeit. Die Antithese von der räumlichen, zeitlichen Unendlichkeit der Welt ist die bloße letzte Denkannahme des Rationalismus. Hierher gehört auch der "Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit, einer ewigen oder einer vergänglichen Seele, einem Gott, der blindes, notwendiges Wesen ist oder Freiheit" (40). Mithin widersprechen sich diese Antithesen nicht. Das Antinomienproblem ist gelöst.

Zur Theorie Gottes

Zur Theorie Gottes, der Schöpfung und der Dreifaltigkeit hat sich Schelling in Berlin im wesentlichen so geäußert wie in München, wenn auch einzelne Wendungen als Ergebnis eines lebenslangen Nachdenkens noch reifer erscheinen.

"Gott kann sich auch selbst mit dem Gedanken, daß er nicht sei, nicht vorauskommen... Ewig ist das, was allem vorauskommt, notwendig voraus dem Denken" (52). Ob man freilich in das Unvordenkliche eines allem Denken vorauskommenden Wesens einsteigen könne, was Schelling versucht, das ist selbst bei Zubilligung des Rechtes der genetischen Definition fraglich.

Die Lehre vom Sündenfall ist in Berlin eingehend entwickelt worden. Schelling hat auch den mythologischen Prozeß der gefallenen Menschheit in großartiger Zusammenfassung jahrelanger mythenkundlicher Forschungen entwickelt, um Raum für sein Verständnis der Erlösungslehre zu schaffen. Hier aber versagte Kierkegaards Geduld. Er besuchte noch die 42. Vorlesung, trug die Nummer in seine Nachschrift ein, setzte darunter aber keinen Text mehr.

Zusammenfassung

- 1.) Der Gegenstand der positiven Philosophie ist die erfahrene Wirklichkeit. Sie darf nicht nur auf Sinneserfahrung eingeschränkt werden. Daß Gott ist, wissen wir aus seiner Offenbarung.
- 2.) Positive Philosophie muß Existenzphilosophie sein.
- 3.) Hegels Fehler war, daß er das Positive mit den Mitteln der negativen Philosophie zu gewinnen versuchte. Er säkularisierte das Christentum.
- 4.) Das eigentliche Ziel allen Philosophierens war ursprünglich immer das Positive, die höchste Tatsache.

2. Überblick

Ursprünglich war es mein Vorsatz, die Arbeit in eine große systematische Zusammenschau, ja in eine bis in die Details gehende Konkordanz des Gedankengutes der drei Texte ausmünden zu lassen. Dies hat sich als unmöglich erwiesen, weil der Schellingschen Sageweise und Aussage gewisse Unschärfen eigentümlich sind, die sich trotz redlicher Bemühung nicht vollkommen klären lassen. Das ist ein von Schellings Gegnern - und ihre Zahl ist Legion - über Gebühr hervorgehobener, von seinen wohlwollenden Interpreten mit Bedauern zugegebener Umstand. Was ist seine Ursache?

Schelling ist durchaus Herr der Sprache. Einzelne Wendungen sind von dichterischer Schönheit; auf ihnen ruht der Abglanz seliger Vision. Aber auch im Bezirk sachlichen Ergreifens meistert der Denker das Wort. Daß ein Rest ungesagt bleibt, in der Schwebe bleibt, hat zwei Gründe: Wir haben die Sprache nie ganz in der Gewalt; in ihrem Wortschatz und in ihren Fügungen weist sie ein eigenes Gesetz, zeigt sie sich als ein Gefäß, geformt aus den Anschauungen und dem Geistesmühen von Generationen, ist sie eine historische Frucht, bleibt sie an Sinnliches gebunden und komplex, folgt sie nur ikarisch dem Dädalus des vorausfliegenden Gedankens. Der zweite Grund: das idealistische Denken, davon Schelling ausging und von dem er sich nie ganz lossagte, und das christliche Denken, zu dem er mit Inbrunst strebte, lassen sich, wie schon Fuhrmans dargelegt, nicht völlig zur Deckung bringen.

Eine zumindest die Vernunft befriedigende Konkordanz läßt sich aus den drei vorliegenden, zeitlich so weit getrennten Texten nicht gewinnen. Die Aufgabe weitet sich aus: es muß aus dem Gesamtwerk ein umfassendes Register des Schellingschen Begriffsschatzes herausgezogen werden.

Für den begrenzten Zweck meiner Arbeit mag es genügen, wenn in den Hauptpunkten Wandel und Kontinuität jenes bewunderswerten, immer aufs Höchste dringenden Denkens offenbar werden. Es soll die Hauptfrage Schellings herausgestellt, aber auch nicht ver-

schwiegen werden, worin seine Lösung fraglich und fragwürdig ist. Fragwürdig - das heißt: der Frage würdig!

Schellings Wandlung und Kontinuität

Schellings Wandlung ist als Hinwendung zum genuinen Christentum hinlänglich gekennzeichnet worden. Die Texte geben Auskunft.

Das Weltalterfragment lebt noch vom idealistischen Pathos des Alles-erklären-könnens. Mit unglaublicher Kühnheit springt Schelling in das Unvordenkliche Gottes hinein. Auf den ersten Seiten schon gibt er eine Gesamtkonstruktion der Idee Gottes. Die Methode des analogen Rückschlusses von der Ordnung der Welt und des Menschen auf die Natur Gottes wird mit naiver Sicherheit angewendet. Voraussetzung ist die Überzeugung, daß "die Vorgänge des menschlichen Lebens vom Tiefsten bis zu seiner höchsten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müssen(!)" (VIII, 207). Und dies allgemeine Leben muß wieder mit der Natur Gottes übereinstimmen. Das Gesetz der Entfaltung, das im Einzelnen wirkt, gilt in der gesamten Natur und also gleicherweise in ihrem Urstand. Wer seine eigene Geschichte von Grund auf oder bis zum Grunde kannte, der kennt die Geschichte der Natur und somit die Geschichte der Natur in Gott. Nur, daß die Naturgeschichte und die Individualgeschichte sub specie temporalitatis, die Geschichte Gottes sub specie aeternitatis gesehen wird. Was hier ein Nacheinander, das ist dort zumal; was hier zeitliche Abfolge, das ist dort unter der Form ewiger Vergangenheit logische Folge.

War der Inbegriff der Identitätsphilosophie: Gott projiziert sich unaufhörlich in Außen, so der Inbegriff der Weltalter: Er entwirft sich in die Zeit, ohne sich selbst zu verlieren und ohne dazu genötigt zu sein. Schelling sagt, die Definition *Deus est ens manifestativum sui* sei kurz aber nicht bündig. Die sichtbare Offenbarung Gottes, seine Seinsannahme sei sein freier Entschluß; er ist ja schon vor der Schöpfung vollkommen.

In der ersten Münchner Vorlesung wird die Wendung zum Christentum als der ewigen und darum auch vorweltlichen Wahrheit Christi entschiedener ausgesprochen. "Das Christentum beruht auf der Ausführung eines von den Weltzeiten her verschwiegenen Planes: die Erscheinung Christi in der Weltgeschichte ist die enthüllung dieses Planes. Der Schlüssel zur Weltgeschichte ist die von Anfang verdeckte und durch Christus offenbar gewordene göttliche Ökonomie"⁸¹. Der Name Christi, den wir im Weltalterfragment vergeblich suchen, tritt in die Mitte der Systems. Wahren Aufschluß über Gott und über die zeitliche Welt gibt nur Christus als der erschienene Gott-Mensch. "Das Christentum ist eine Sache, es gibt keine Spekulation als aus ihrer Potenz"⁸². Jetzt geht Heilswissen vor Bildungswissen. Spekulation ist nicht Hybris, Anmaßung, den Höchsten zu ergründen und aus dem natürlichen Verstand zu konstruieren, sondern zuversichtlicher Gebrauch des Verstandes, um im Lichte der Offenbarung die uns bedrängenden Rätsel der Wirklichkeit und Zeitlichkeit zu lösen. Es ist derselbe Gott, der sich geoffenbart hat in den Ordnungen der Natur und in den zielhaften Rhythmen der Geschichte, der wiederum offenbar geworden ist in seinem eingeborenen Sohn, welcher Wort ist und Antlitz- und an beidem haben wir teil -, so daß die Wahrheiten unserer wirklichen Welt, so wir sie gewinnen, und die geoffenbarten Wahrheiten seiner überwirklichen Herrlichkeit einander nicht widersprechen können.

Warum scheinen die Ergebnisse vernünftigen Nachdenkens und die Gehalte der Offenbarung zu differieren? Warum gewinnt unser Philosophieren, obwohl es an Fleiß nie gemangelt, kein sicheres, nicht einmal ein übereinstimmendes Bild der Wirklichkeit? Weil der Mensch gefallen ist. Er ist aus der Ganzheit herausgetreten und gewinnt nur perspektivische Bilder. Seine Suche nach dem Positiven geht in die Irre, so daß er zuletzt sich mit der Ausbildung einer negativen Wissenschaft begnügt, in der vollkommene Ordnung herrscht, eine Ordnung welche die Vernunft befriedigt, die aber nur gewonnen wird durch den Verzicht auf große Bereiche der Wirklichkeit, auf das

Verständnis des Leides, des Bösen und der echten Zeitlichkeit, auf die Fragen, die uns existentiell betreffen. Die negative Philosophie kann nur die Wesensbezüglichkeiten, die usiai, als logisch notwendige Ordnung unter den erfahrenen Dingen enthüllen; ob sie die wirklichen Dinge tatsächlich in der Erfahrung immer so verhalten werden, kann sie nicht voraussagen. Sie führt in die Denkpotez, aber nicht in die Fülle der Seinspotez. Die Wirklichkeit als Inhalt der Erfahrung wird immer den Primat behalten. Erst muß ich wissen, daß die Dinge sind; ist mir deren Tatsächlichkeit offenbar geworden, kann ich ergründen, was sie sind.

Vor einem Bezirk versagt das negative Denken vollends: vor der Freiheit. Negative Wissenschaft kann nur zur Notwendigkeit gelangen, und zwar genau genommen, nur zur Denknöwendigkeit. Die Freiheit ist aber eine Tatsache unseres empirischen Ich. Sie kann nicht geleugnet werden. Das Unterfangen des Determinismus, die Freiheit der Kausalität zu unterwerfen, ist eine traurige Überhebung der Essenzphilosophie. Eine Welt der reinen Kausalität ist eine Welt ohne Freude, ohne Reue, ohne Hoffnung. Dem Indeterminismus wieder scheint die Erkenntnis zu widersprechen, daß der Mensch als Naturwesen an der Wesensbezüglichkeit und damit Gesetzmäßigkeit der Dinge teilhat.

Die Spannung von Notwendigkeit und Freiheit muß in der höchsten Weltursache urständen. Die Erscheinung Christi allein enthüllt ihren Grund. In ihm begreifen wir, daß unsere Freiheit einen Sinn hat und nicht akosmische Selbstherrlichkeit ist. Sie ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, funktional mit der Heilstendenz in der Welt verbunden. Sie ist gelenkhaft. Der Mensch ist ein Gelenk. Die enge Verbindung Schellings zur Heiligen Schrift wird wieder deutlich. Im Kolosserbrief tadelt Paulus den, der sich nicht hält "an dem Haupt, aus welchem der ganze Leib durch Gelenke und Fugen Handreichung empfängt und zusammengehalten wird und also wächst zur göttlichen Größe"⁸³ Freiheit ist Artikulation im corpus mysticum. Sie ist Teilhabe am Gespräch und an dem Wege der drei freien Persönlichkeiten in Gott. In der Trinität ist die höchste Ordnung zugleich die höchste Freiheit. Das

ist unserer natürlichen, weil gefallenen Vernunft von sich aus nicht zugänglich - erst dem durch die Offenbarung erleuchteten Verstand in einem für unser Heil zureichenden Maße nach der Herbeikunft Christi verständlich und erlebbar.

In Berlin sah sich Schelling veranlaßt, den durch Hegel ausgebildeten Rationalisten, die alle Glaubensgeheimnisse säkularisiert betrachteten, die Doppelheit seines Erkenntnisweges durch verschärfte Distinktion der Begriffe Essenz und Existenz, Denkpote[nz] und Seinspote[nz], Vernunft und Verstand, Logik und Erfahrung, negative und positive Philosophie nahezubringen. Dadurch tritt das Begriffspaar Essenz und Existenz in den Vordergrund. Es ist jedoch meines Erachtens kein neuer Umbruch, sondern nur Konsequenz, wenn er seine Lösung der Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit erkenntnistheoretisch begründen wollte.

Es gibt also nur einen einzigen wirklichen Umbruch bei Schelling, den Schritt von der Notwendigkeit zur Freiheit, von der Wesentlichkeit zur Wirklichkeit, vom Idealismus zum Christentum. Alles andere ist nur Folge.

Zur Kritik von Karl Jaspers

Aber hätte dann Schelling seiner Identitätsphilosophie nicht vollkommen absagen müssen? Jaspers schreibt: "Der Typus des Schellingschen Denkens in seiner gleichbleibenden (lässigen und impulsiven, ja augenblicklichen und vergeßlichen, dann mühsamen und erquälten) Weise ist auch dadurch charakterisiert, daß es in seinem Leben keine Umkehr gab. Niemals hat etwas wie eine Bekehrung, etwa die Rückkehr zur kirchlichen Religion oder zu einem katholischen Christentum stattgefunden. Es ist in ihm nichts, was der Konversion mancher Romantiker entspräche, die er völlig verworfen hat. Niemals auch hat Schelling wie etwa Kant (der seine vorkritischen Schriften als unerheblich und falsch verwarf) seine früheren Schriften als nunmehr überwunden beiseite gelegt. Nur Ergänzung, nicht Berichtigung behauptet er später zu bringen"⁸⁴. Zu dieser Kritik sei bemerkt:

Die Umkehr des Schellingschen Denkens, der Wandel

dieses Lebens, muß jedem deutlich werden, der auch nur die "Clara" mit liebendem Sinne liest. Schelling hat auch offen ausgesprochen, daß er früher in der negativen Philosophie befangen gewesen sei. "Dies", sagt er zu München, "war der Punkt, der mir von meiner Zeit anklebte". Und er begründet im einzelnen: "Deswegen muß ich mich selbst anklagen, nämlich, was ein glücklicher Gedanke mich zuerst erfinden ließ, dies suchte ich falsch a priori, das heißt aus der Vernunft darzustellen"⁸⁵. Wie sehr hätte sich Schelling anklagen müssen, um einen gnädigen Jasper zu gewinnen?

Auch der Hinweis auf Kant scheint mir nicht besonders glücklich. Seine Position war eine völlig andere als die Schellings. Kant überwand den naiven Rationalismus. Er prüfte seine Beweise und erkannte sie für nicht stichhaltig. So mußte er verwerfen, was er in seiner vorkritischen Periode, als er noch durch nichts unterschieden und durch keine eigene philosophische Tat autorisiert, im Strome der Zeitphilosophie treibend, geäußert hatte. Seine große Entdeckung war erst das Organon der neuen Logik. Von dieser Lehre hat er sich nie losgesagt und rühmte sie als kopernikanische Leistung. Doch wollte er dabei nicht stehen bleiben. Er wußte wohl, daß dies nur eine philosophia negativa war. Sie sollte ihm nur ein Werkzeug zu einer positiven Philosophie der höchsten Fragen werden. Allein das Alter übereilte ihn. Er hatte seine Lebenskraft im kritischen Werke verzehrt. Man soll also nicht für das Ziel nehmen, was für Kant selbst nur Mittel war. - Ich hoffe, daß man mich nicht mißversteht und diese Klarstellung als Verurteilung Kants ansieht. Er wird immer der Eckstein der neuen Philosophie bleiben.

Schelling hingegen hatte schon als Jüngling eine große schöpferische Leistung in die Philosophie eingebracht. Gegenüber einem naturlosen, auf Kants Kritiken sich berufenden Idealismus, der die ganze Welt mit allen ihren Ordnungen, mit der verschlungen drängenden Fülle der organischen Gestalten und mit dem in Lichtern und Schatten schimmernden, aus der Freiheit des Menschen aufsteigenden Geistesreiches zu einem kategorialen Schattenspiel verflüchtigte,

bekannte er sich zur Wirklichkeit, die vor allem, in allem und über allem Denken ist. Und nachdem er die Natur gewonnen hatte, zog er aus, das noch geheimnisvollere Reich der Freiheit zu erobern; das mußte Ergänzung in des Wortes voller Bedeutung sein. Warum hätte er aufgeben sollen, was schon erreicht war? Es blieb bestehen, daß in dieser Welt Naturordnung und Geistesfreiheit zusammenhängen. Auch das Christentum als höchsterrungene Wirklichkeit hob diesen Zusammenhang nicht auf, setzte ihn vielmehr voraus und erhellte ihn. Die Widersprüche, die wir in der Schöpfung erfahren, konnte nur die Offenbarung des Schöpfers lösen.

Schelling vollends eine innere menschliche Wandlung im Sinne einer Reifung absprechen zu wollen, ist ein Mißverständnis, das just einem Existenzphilosophen nicht unterlaufen dürfte. Es gibt nämlich einen Bereich persönlicher Verslossenheit, der dem Menschen zugebilligt werden muß. Kein Philosoph muß sich selbst der Indiskretion preisgeben; die Früchte seines persönlichen verborgenen Ringens sind die Werke, in denen er auszusagen für gut befindet, was allen dienen soll. In München äußerte Schelling: "Jeder unabhängige Geist hat ... seinen Kampf zu kämpfen, und keiner kann die Ruhe finden, der nicht völlig neu geboren ist"⁸⁶. In Berlin will er als Verstorbener im platonischen Sinn verstanden werden.

Durch solche Mißverständnisse enthüllt sich der vorgebliche Existentialismus der Modernen als vorwitziger Psychologismus.

Die philosophische Problematik

Ich habe nicht verhehlt, daß Schellings Denken problematisch ist. Das äußere Zeichen dieser Fragwürdigkeit ist eben die berufene Unschärfe seiner Sageweise. Setzen wir Schellings Absicht in das Ziel, Einklang und Eintracht der Philosophie und der Religion, des natürlichen Wissens und des übernatürlichen Glaubens herbeizuführen, so müssen wir uns klar werden, ob ihm dies gelungen ist, ob es auf seinem Wege möglich ist oder nicht.

Man enthebt sich der Entscheidung, wenn man erklärt,

das menschliche Denken könne vermöge der Eigenart seiner Denkformen nicht durch ta physika zu ta meta ta physika dringen. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß unsere Erkenntnis konnatural ist. Das ist ihre Grenze, aber auch ihre Möglichkeit. Cognosce sequitur modum cognoscentis - so Thomas von Aquino. Meister Eckhart und Cusanus haben die Konnaturalität des Erkennens verschärft herausgearbeitet. Unser Erkenntnisvermögen erfaßt die wahre Ding-Ordnung in ihrer Fülle und in ihrem An-sich wohl ebensowenig wie unser Auge alle Wellenlängen des Lichts. Wir erkennen in Ausschnitten und Entsprechungen, aber wir erkennen. Und das ist der zureichende Grund dafür, daß wir uns mit unserer vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erkenntnis wirklich in der Welt orientieren können.

Wenn nun das Vermögen unseres Geistes, Einzelbeziehungen analog zu den Wirklichkeitsbeziehungen zu erfassen, realistisch begründet werden kann, sollte die Geistesanlage, Einheiten zu stiften, jene Einheiten, die Kant nur als regulative Ideen gelten lassen wollte, nicht auch auf Wirklichkeit zielen?

Sind diese Einheiten - Gott, Welt, Mensch - aber Wirklichkeiten, gleichgültig, ob wir sie ganz oder nur zureichend erfassen, sollten sie dann wie im Begriff, nicht auch in ihrer Wirklichkeit miteinander verknüpft sein?

Der philosophische Fehler Schellings, ein Erbstück des Transzendentalismus, war, daß er den Einheitsgrund des Menschen nicht erfaßte. Er begründete die Einheit der Schichten im Menschen nur aktualistisch, verstand, beziehungsweise mißverstand sie als Ergebnis des einheitsstiftenden Bewußtseinsprozesses. So kam er nicht dahin, wohin er eigentlich wollte. Das ist der wirkliche Punkt, der ihm von seiner Zeit anklebte. Es heißt bei ihm immer nur: "der Mensch". Man muß aber "die Menschen" in den Blick bekommen. Die Frage der Sünde, der Verantwortung und der Erlösung setzt voraus, daß es persönliche Seelen gibt.

In seiner Kritik an Kant sagt Schelling selbst: Gott, Welt und Mensch sind keine Kategorien, sondern Gegenstände ⁸⁷. Die drei Einheiten sind keine Denkformen, auch keine Vernunftideen, die a priori kon-

zipiert werden könnten, sondern Gegenstände⁸⁷. Die drei Einheiten sind keine Denkformen, auch keine Vernunftideen, die a priori konzipiert werden könnten, sondern Gegen-Stände unseres Denkens; Wirklichkeiten, die uns in der Erfahrung gegenüber treten, die wir a posteriori erfassen und in Begriffsinhalte verwandeln. Wohl strebte er eine Seinslehre an, und er gewann eine großartige Schichtontologie aus seiner Selbstbewußtseinstheorie; doch brachte er sie nicht zur Vollendung. Dies wird an seiner Menschenlehre besonders deutlich. Er ersetzte den fehlenden Personenbegriff durch den Existenzbegriff. Den hat dann Kierkegaard aus dem Gesamt des Schellingschen Denkens herausgelöst und bewies damit seine Ontologiefreundlichkeit. Allerdings behielt der große Däne die Zielrichtung der Existenz auf Gott bei: Existenz ist ein "Je-darüber-hinaus", wie Heidegger sagt. Wohl, aber in Richtung auf etwas hin.

Nietzsche hat dies Etwas dann als den Übermenschen deklariert, als diesseitigen Gott; den jenseitigen der "Hinterwäldler" hatte er ja abgesetzt und für tot erklärt. Wie freilich der Übermensch kommen sollte in der Welt der ewigen Wiederkehr, das konnte er, dem Schopenhauer aus der Versteigerungsmasse des Schellingschen Denkens nur den blinden Willensgrund weitergereicht hatte, nicht darlegen.

So ist schließlich der Existenzbegriff ganz auf den Hund gekommen. Die Modernen haben ihn psychologisiert. Sartre, konsequenter atheistisch als Nietzsche, in dessen Sehnsucht nach dem Übermenschen immer noch die christliche Erwartung der Vollendung mitbelebte, gibt die Zielursache völlig auf. Jetzt kommt der Mensch aus dem Nichts, entwirft sich in Nichts, ist zu nichts.

Fabula docet: Erst aus einer präzisen Ontologie kann eine echte analogia entis, unitatis, personalitatis - und trinitatis gewonnen werden.

Christliche Philosophie

Die philosophische Problematik Schellings ist von der theologischen nicht zu trennen. "Der eigentliche, entscheidende Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie"⁸⁸. Die Jenaer

Berufsverhandlungen zerschlugen sich, weil Schelling der philosophische Lehrauftrag nicht genügte; er forderte gleichzeitig einen theologischen.

Wie will der Denker das Verhältnis von Philosophie und Christentum verstanden wissen?" Das Christentum ... ist das Urbild, nach dem (die Philosophie) sich richten muß ... Das Christentum (ist) ... Grundlage zur Philosophie, in dem Sinne aber, als es von Ewigkeit her ein Christentum gab, nicht der Lehre nach, sondern der Sache nach ... ehe noch eine Welt war"⁸⁹. Das Christentum ist "älter als die Welt" ⁹⁰. Es ist die ewige trinitarische Wahrheit und Über-Wirklichkeit. "Eine Philosophie, die das Christentum nicht begreift, muß unter ihrem wahren Begriff sein, denn das Christentum ist ebensogut Realität, wie die Natur"⁹¹.

Man tadle nicht, daß ich so reichlich zitiere, was im Einzelnen schon besprochen worden ist; es gilt nun, die zähe Pantheismuslegende, die auch durch öde Wiederholung nichts an Richtigkeit gewinnt, zu vernichten, indem die Tendenz Schellings zum Christentum ausführlich belegt wird.

Das Christentum ist Trinitarismus. Dies ist die Offenbarung. Es ist der höchste Aufschluß über die Gottheit Gottes, den uns Christus gebracht hat. Von sich aus hätte unser natürliches Denken nie zur Erkenntnis der Dreifaltigkeit gelangen können. Die Trinitäten des Polytheismus sind nur hypostasierte Potenzen. "Auch historisch genommen ist (die trinitarische Idee) eine ausschließlich christliche Idee"⁹².

Wenn unsere Erkenntnis konnatural ist, so können wir von uns aus Gott nach seiner reinen Gottheit nicht begreifen. "Gott hat niemand gesehen, der Eingeborene, der im Schoß des Vaters ist, der hat ihn kundgetan"⁹³.

Das Christentum gewährt uns nicht nur Aufschluß über die himmlischen Dinge, es lehrt uns auch die Wirklichkeit besser zu verstehen. Dazu gehört vor allem die Zeitlichkeit und ihre Konkretion: die Geschichtlichkeit. Die Griechen hatten noch keine Philosophie der Zeit, ihre Denker entwickelten vor der mittleren Stoa auch keine Geschichtsphilosophie. Einzig die Historiker wurden

durch ihren Gegenstand veranlaßt, nach dem Logos im zeitlichen Ablauf zu tasten. Aber wie begrenzt ist ihr Blickfeld und wie statisch ihr Begriff! Herodot sieht in der Geschichte nur die unaufhörliche Explikation des Konfliktes von Orient und Okzident, von Despotismus und politischer Freiheit. Der großen Thukydides ist noch enger. Vor seiner Zeit, so meint er, sei nichts Großes geschehen - u megala genesthai. Nur der Peloponnesische Krieg und sein Schauplatz fesselten ihn, und doch ist das erschütternde Ereignis nichts als das Ergebnis der ewig gleichen menschlichen Triebe und Motive. Darum schreibt er sein Buch zur Nutzenanwendung, als "dauerndes Besitztum" - ktema eis aei.

Spengler hat übertreibend den Griechen wie der ganzen Antike den historischen Sinn abgesprochen. Das ist unbillig, wenn man an Polybios, Livius, Sallust, Sueton und Tacitus denkt, die freilich alle nicht erreichten, was wir hier als historische Qualität betrachten. Er hat auf das faustische Abendland verwiesen, wo von allen Türmen die Uhren schlagen. Allein die abendländische "Geschichtlichkeit" mit ihrem "historischen Horizont" ist das Ergebnis des Christentums und seiner endzeitlichen Erwartung. Nur darum verkünden die Glocken hallend die Zeit, weisen die Zeiger die Stunde - "eine davon wird deine letzte sein" -, drehen sich die astronomischen Horologe, wachen die Hähne auf den Türmen: vigilate et orate!

Der Zeitsinn des Alten Testaments war der Vorentwurf, der Historismus des verfloßenen Jahrhunderts ist die Säkularisation der christlichen Geschichtlichkeit. Christentum, sagt Schelling daher richtig, ist "begriffene Geschichtlichkeit"⁹⁴. "Das Christentum in seiner Buchstäblichkeit und Geschichtlichkeit muß Gegenstand der Philosophie sein"⁹⁵. Das Wort Geschichtlichkeit ist hier in seinem Doppelsinn zu nehmen: als geschichtliche Erscheinung und als Aufschluß über den Sinn der Geschichte. Deshalb gibt es vom Rationalismus keinen Übergang zum Christentum, weil der Rationalismus keine "Zeit" hat, nur "Gegenwart". Er "spielt

auf das Christentum nur an" 96. Er bringt den logischen Religionslehrer hervor, der die Schöpfung zum Mythos erklärt oder das Opfer der Vernunft bringt, um ohne Einsicht zu glauben. Er veranstaltet die "vernunftgemäße Auslegung oder vielmehr Ausleerung des Neuen Testaments" 97.

Das Christentum hat ferner das wahre Bild vom Menschen gebracht; ist doch der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes bestätigt, seit die zweite göttliche Person Menschengestalt annahm. Schon Adam war "ein Bild des, der zukünftig war" 98. Es verdunkelte sich nach dem Falle. Wie das Heidentum viele Götterbilder schuf, so auch viele pagozentrische Menschenbilder. Seit Christus gibt es wieder eine Ikon, einen Typus, ein verpflichtendes Menschenbild. Der Mensch, bislang unter den Potenzen stehend, tritt nun in Beziehung zu den drei Persönlichkeiten.

Und: ein Menschenbild - eine Menschheit! Gleichermaßen ist alles, was Menschenantlitz trägt, zur Gotteskindschaft berufen. Jetzt ergeht das Wort: "Gehet hin und lehret alle Völker" 99. Und diese Lehre ist eine Frohbotschaft, denn sie verkündet dem, der bisher Knecht unter dem Gesetze war, Erlösung, Freilassung, Freiheit. "Das menschliche Bewußtsein", sagt Schelling, "ward durchs Christentum zu allgemeinem Bewußtsein erhoben" 100.

Vor dem Abschluß der ersten Münchner Vorlesung erinnert Schelling daran, daß das Christentum als historische Erscheinung im feudalen Zeitalter die Ausbildung des Despotismus verhindert, also selbst die wohlverstandene politische Freiheit gewollt und gestiftet habe, und er bekräftigt: "Das Christentum hat die Welt befreit, (es) ist die Religion der Freiheit!" 101.

Die Freiheit der Philosophie

Wie der Bauer der Reformationszeit seinen Anspruch auf soziale Gerechtigkeit, so begründete auch der Professor des Zeitalters, das wir uns als Biedermeier zu verharmlosen angewöhnt haben, seinen Anspruch auf Ungebundenheit der Lehre aus der

evangelischen Freiheit.

Das Bekenntnis Schellings zur Unabhängigkeit der Wissenschaft war keine Phrase. "Meine Lehre ist unbeschränkt ... Gegen gezwungene Zuhörer bin ich stumm" ¹⁰². Die zwei Menschenalter, denen wir den unterdessen schal gewordenen Ruhm verdanken, das Volk der Dichter und Denker zu sein, waren nicht eitel parnassische Wonne. Dem großen Kant hatte Wöllner den Mund verboten. Fichte ward aus Jena verjagt, die Brüder Grimm wurden unter Militärbewachung aus dem Lande eskortiert, Arndt und Jahn galten als Jakobiner.

Das Wort, die Philosophie sei frei, ziert den Denker, der es aussprach; es ehrt auch den König, an dessen neugegründeter Universität es gesprochen werden durfte. Es ist ein Zeugnis für die echte Liberalität Münchens, der Stadt, der Heines Spöttermund so übel mitspielte.

Christliche Philosophie will Schelling lehren. "Aber, könnte man sagen, eine solche Philosophie kann ja vorgeschrieben werden! Nein ... sie ist ja eine freie Überzeugung" ¹⁰³. Auch in Berlin heißt es: "Die positive Philosophie ist darum nicht eine religiöse im Sinne einer privilegierten Philosophie. Sie dient keiner Religionsgemeinschaft" ¹⁰⁴. Schon aus dieser Einstellung heraus kann Schelling der mittelalterlichen Philosophie keinen Geschmack abgewinnen, der "alles höhere Leben ... ertötenden Scholastik" ¹⁰⁵, wie er sagt, die "ganz mit der Kirche eins" ¹⁰⁶ gewesen sei. Die scholastische Methode nennt er zu Berlin einen Formalismus ¹⁰⁷. Die Wissenschaft als Magd der Theologie hätte er nie anerkannt.

Überhaupt fand Schelling als einziger vom einstigen Jenaer Romantikerkreis, **kein** Herzensverhältnis zum Mittelalter. Als Novalis seinen glänzenden Aufsatz "Europa oder die Christenheit" geschrieben, hatte er trotzig mit "Heinz Widerporstens Bekenntnis" geantwortet. (Auf Goethes Anraten blieben beide Arbeiten unveröffentlicht.) Unterdessen war er seinen Weg zum Christentum gegangen und dem toten Freund ganz nahe gekommen. Auch Novalis wollte

ja nicht, wie Schelling damals gewöhnt hatte, zurück zum mittelalterlichen Katholizismus, sondern vorwärts zu einer allumfassenden Kirche, ohne sich dessen bewußt zu sein. Das Christentum, die "Religion der Freiheit" wollte er frei ergreifen. "Das Christentum ist für die Philosophie nicht Autorität (sondern) Gegenstand, der ... zur Autorität wird, denn er zwingt ... zur rechten Erkenntnis" 108. "Das Christentum ist eine Sache, es gibt keine Spekulation als aus ihrer Potenz" 109.

Wir stimmen Schelling darin zu, daß der Wissenschaft Selbständigkeit geziemt; das ist ihre Würde, daß sie ihren Gegenstand in Freiheit ergreift. Nur die Wahrheit gilt als Richterin, nur die innere Überzeugung gebietet, nicht der Zwang. Darin spricht sich auch der Glaube an die Wahrhaftigkeit und Einheit der göttlichen Weltordnung aus. Bei richtigem Gebrauch des Verstandes können wir ohne Nötigung zu Erkenntnissen gelangen, die der Offenbarung nicht nur nicht widersprechen, die vielmehr in Lichtung der Wirklichkeit die Stufen setzen, darauf wir zur Offenbarung emporsteigen. "Selbst der tiefere Gehalt der Religion wird durch die tiefere, das Positive wieder einsetzende philosophische Erkenntnis bedingt" 110. Wollte sich die Philosophie auf die Interpretation der Heiligen Schrift beschränken, so wäre sie ausschließlich Erlösungswissenschaft" 111, argumentiert Schelling gegen Friedrich Schlegel.

Fürs erste ist also die Offenbarung auch nur ein Gegenstand unter allen Gegenständen der Philosophie, welche die Welt erklären 112 will; ein Gegenstand, den sie nicht ausschließen kann, weil er ein Teil der komplexen Wirklichkeit ist; ein Gegenstand, der vorerst nicht Autorität ist, wohl aber im Zuge der denkenden Durchlichtung Autorität wird, weil er sich als oberste Lösung aller Rätsel erweist, und kraft seiner Göttlichkeit den Philosophen "zur rechten Erkenntnis zwingt".

Schellings Verhältnis zur Offenbarung

So weit, so gut. Aber nun ist zu fragen: Wie komme ich zur Offenbarung? Durch das reine Denken oder durch die Erfahrung? Und wenn durch die Erfahrung, wie erfahre ich die Offenbarung? Wie er-

lange ich Gewißheit, daß diese Erfahrung eine Offenbarung ist? Erlange ich Gewißheit - ist sie dann ausschließlich subjektiv oder allgemein gültig? Läßt sich endlich die Gewißheit als allgemeingültig erweisen - kann dieser unanfechtbaren Autorität gegenüber, die ihren Vorrang vor allen Autoritäten behauptet, die Freizügigkeit des Denkens gewahrt werden?

Offenbarung kann, so Schelling, nicht a priori, also aus der reinen Vernunft entwickelt werden. Die Vernunft als "der Erkenntnis unendliche Potenz" gelangt nur zu einem Inhalt, zu "des Seins unendliche(r) Potenz" 113, zur Substanz. Das positive "System kann seiner Natur nach nur Gegenstand eines durch Erfahrung vermittelten Erkennens sein" 114. Natürlich, denn positive Philosophie ist Existenzwissenschaft; sie geht von der Erfahrung aus und urteilt a posteriori. Die Offenbarung, sagt Schelling in Berlin, "ist für die positive Philosophie Erfahrungsgut nicht anders als die beobachtete Bewegung der Planeten" 115. Allein die Bewegung der Planeten ist ein Sinnesdatum; nicht so Gottes Tun. Dies ist die Tat einer freihandelnden Intelligenz. Und man kann nie wissen, "was die Freiheit hervorbringen wird" 116. Vielleicht ist die Offenbarung noch nicht abgeschlossen, also kann das System der positiven Philosophie nie geschlossen sein.

Was finde ich nun bisher in meiner Erfahrung vor? "Dieses Erfahrungsmäßige ist der Entschluß und die Tat, die sich über die Welt hinaus erstreckt ... Die Welt muß notwendig durch eine Tat erklärt werden" 117. Notwendig besagt hier: wenn ich recht denke.

Wohl, wer aber verleiht meinem aposteriorischen Urteil Gewißheit? Wer bezeugt, daß ich mich nicht irre, wenn ich die Tatsache der Welt als freie Tat Gottes betrachte, sintemal die negative Philosophie mit ihren zwingenden Schlüssen es nicht ermitteln kann? - Gott selbst. Der Schöpfer hat sich im Wort der Offenbarung zu seiner Tat bekannt. Das ist überliefert und urkundlich niedergelegt. "Wo konnte ich diese Überlieferung eher finden als in

den ewigen, auf sich selber ruhenden, unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menschengeschichte enthalten" ¹¹⁸. "Die Heiligen Bücher sind also die älteste Quelle des menschlichen Wissens, der eigentlichen Ausdrücke und Begriffe " ¹¹⁹.

Die Heilige Schrift ist das unerschütterliche Wort Gottes. Das gilt für beide Testamente. Ihre Doppelheit gründet im Wesen Gottes: "So war also in Gott gleichsam schon die Anlage zum Alten und zum Neuen Testament" ¹²⁰. Schelling wendet sich gegen die "fast ungebührliche Hintansetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments" ¹²¹. Die dunklen Bilder, daran die Rationalisten Anstoß nehmen, sind "naiver und natürlicher Ausdruck spekulativer Ideen" ¹²². Wohlgemerkt, nicht bildhafte Einkleidung von Spekulationen der Schreiber, sondern ein von Gott dem Auffassungsvermögen der Empfänger angepaßter Ausdruck seiner Ideen. Und über die in Bedrängnis geratenen hilflosen oder gar "logischen" Religionslehrer sagt Schelling: "Kennten sie die Schrift, sie würden wohl Antwort finden" ¹²³.

Eine gut lutherische Schriftgläubigkeit also- "das Wort sie sollen lassen stahn". Da aposteriorische Urteile nie denselben Gewißheitsgrad haben wie apriorische, wenn auch oft einen würdigeren Gegenstand, so wird an die Schrift als Gotteswort appelliert.

Findet nun nicht doch jene Gradation der Offenbarungsquellen statt, die Friedrich Schlegel gefordert hatte? Und ging Schelling nicht unbewußt von der Bibel aus, während er wähnte, von der Philosophie her zur Bibel vorzuschreiten? Wäre Schelling selbst als äußerlich unbeschränkter Philosoph folgerichtig zum selben Ergebnis gelangt, wenn er zufällig Mohammedaner, Buddhist oder Hindu gewesen wäre? Und ist schließlich, gleichgültig, wie sein Denkweg sich in Wahrheit vollzog, die Heilige Schrift jene letzte, unbestreitbare Instanz, jene über allen Zweifel erhabene Autorität?

Gesetzt den Fall, ich sei weder Christ, noch Jude oder Muslim (denn auch der Islam erkennt die Bibel als Herabsendung an), ich sei ein Anders-

gläubiger oder - horribile dictu - ein Ungläubiger; was ist mir dann die Heilige Schrift? Ein Buch unter Büchern, ein Dokument religiöser Erfahrungen, ein Sammelwerk aus Schriften, von menschlichen Autoren in bestimmten Zeiten geschrieben; nach dem Stand der Forschung keineswegs das älteste Schriftdenkmal, wenn es auch vom Anfang und Ende der Dinge spricht.

Die Heilige Schrift übt nicht durch sich selbst die zwingende Autorität über mein Denken aus. Soll ich sie als Gotteswort erkennen, so ist ein zweifacher Weg möglich. Entweder ich begegne im lebendigen Wort der Schrift dem lebendigen Christus und ergebe mich ihm im Glauben, der mir den Sinn erschließt; das ist eine religiöse Erfahrung, ein Erlebnis innerer Begegnung von subjektiver Gewißheit - oder ich gliedere mich der Gemeinschaft ein, die ich als mystischen Leib Christi auch in der sakramentalen communio erlebe, die bis auf den Herrn zurückreicht, der eine Kirche gegründet, nicht ein Buch geschrieben hat, und unterwerfe mich im Vertrauen auf die Ungebrochenheit ihrer Tradition dieser Autorität, die mir dann auch für die Richtigkeit der Schrift verbürgt.

Das eine ist der protestantische, das andere der katholische Weg. Den einen ging Luther, den anderen Augustinus, der sagte: "Ich würde selbst der Schrift nicht glauben, wenn mich die Autorität der katholischen Kirche nicht dazu bewegte."

Welcher Art ist das Christentum Schellings?

Es handelt sich, wohlgemerkt, nicht um eine Erkundung der persönlichen Frömmigkeit Schellings. Ich frage darnach, ob seine Christenlehre protestantisch, katholisch oder gnostisch verstanden werden muß.

Protestant ist Schelling, insofern er einzig die Heilige Schrift als unerschütterliche Urkunde gelten läßt. Ferner, insofern er sich selber - und somit gerechterweise jedem - die Freiheit zubilligt, die Schrift nach bestem Wissen und Gewissen auszulegen, wie es der Geist eingibt.

Solche Freiheit war Luther zuteil geworden,

weshalb er sich Bruder Eleutherius genannt: Befreiung von Tradition und Autorität der institutionalen Kirche. Das Erlebnis war so stark, daß er nunmehr selbst die verbliebene Autorität - die Schrift - vor den Richterstuhl forderte und den Jakobusbrief, darin Glauben und gute Werke zur Seligkeit verlangt werden, als "stroherne Epistel" ¹²⁴ bewertete, weil er dem zugespitzten Paulinismus nicht kongenial schien.

Um dieser Befreiung willen erachtete der Kulturprotestantismus Luther als Stifter der modernen Gedankenfreiheit, als Wegbereiter der deutschen Philosophie. Schon Heine führte den Reformator in dem oberflächlichen Buch "Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" ¹²⁵ in dieser Rolle vor. In diesem Urteil sind Wahres und Falsches unlöslich verknüpft. Falsches: Luther hätte Kant wohl ebensowenig begriffen wie König Philipp den Marquis Posa. Wahres: die evangelische Freiheit konnte nach der Scheidung des geistlichen Bereichs vom weltlichen und nach Melanchthons Bildungsreform nicht dauernd auf die Schriftauslegung beschränkt werden. Nietzsche, der Pfarrerssohn aus Röcken kommentierte bitterböse: "Der protestantische Pfarrer ist Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christentums - und der Vernunft ... Man hat nur das Wort "Tübinger Stift" auszusprechen, um zu begreifen, was die Deutsche Philosophie im Grunde ist -: eine hinterlistige Theologie" ¹²⁶.

Protestantisch ist nicht zuletzt an Schelling die Tendenz, den Begriff der personalen Geistesseele als aktuelle Existenz zu fassen, wie schon dargelegt worden.

Durchaus unprotestantisch verfährt Schelling jedoch, wenn er die Spannung von Natur und Gnade, bei ihm philosophisch ausgelegt als Spannung von Natur und Freiheit, nicht in Überspitzung des paulinischen Standpunktes als Antinomie bestehen läßt, sie vielmehr dialektisch - und organisch - versöhnen will; was übrigens im Römerbrief auch schon

angelegt ist.

Katholisch geradezu scheinen mir Schellings Hang zur Ontologie zu sein, sein Drang, der bloß-subjektiven Gewißheit zu entkommen, sein Bemühen um Ergänzung der Erlösungswissenschaft durch die Wissenschaften der Natur und des Geistes und sein Bekenntnis zur Stufenordnung der Welt. Er fühlte wohl, daß der orthodoxe Protestantismus keine ontologisch begründete Menschenlehre habe, wick daher auf die heterodoxe Spekulation Jakob Böhmes über den Urmenschen aus, ohne ihre Fehler, die er dunkel empfand, ganz von sich abtun zu können, und geriet so zwischen die Parteien und in den Verdacht der Gnosis.

War Schelling Gnostiker?

Zweimal lasen wir in den Berliner Hörerberichten, Schelling sei Gnostiker. War er es wirklich? Das ist leichter gefragt als beantwortet. Die Gnosis ist mindestens ebenso schwer zu definieren wie die Romantik. Worin unterscheiden sich Gnosis, Gnostik und Gnostizismus? Wie gleitend kann der Übergang zwischen kirchlicher und gnostischer Metaphysik sein! Man strauchelt, wenn man sich nicht an das sichere Urteil der Kirche im Einzelfalle hält.

Gelte vorerst der Sammelbegriff: Gnosis ist Spekulation aus der Potenz des Christentums, aber außer der Zucht der Kirche. Dann kann der Katholik Schelling einen Gnostiker nennen, allein er muß berücksichtigen, daß der Denker nicht unter der Autorität der Kirche stand, damit aber auch ihrer Führung entriet. Auch der Protestant mag den Denker einen Gnostiker heißen, aber er muß bedenken, daß seine Kirche eine autoritative Führung nicht ausüben und ihr Lehrgut nicht definitiv verpflichtend ex cathedra verkünden kann.

Der Gnostiker setzt das Erkennen über das Glauben - die Gnosis über die Pistis. Er stellt sich als Gnostiker oder Pneumatiker über den bloßgläubigen Psychiker und turmhoch über den ungläubigen Hyliker oder Somatiker. Gewiß begehrt Schelling Verständnis; er treibt die Verstandeseinsicht

weit vor, weiter wohl, als möglich und erlaubt ist. Aber den Bezirk des Glaubens läßt er unangetastet: "Verzücktsein ... ist keineswegs der höchste Genuß der christlichen Religion", es ist auch gegen die Bestimmung des Lebens, "denn dies ist nur ein Leben des Glaubens ... Nicht in unmittelbarem Anschauen. Dort werden wir ihn von Angesicht zu Angesicht schauen ... Wissen (ist) Stückwerk, wird nur aus diesen Stücken gesammelt" 127. Ewige Geistanschauung ist die Erkenntnisweise der vollendeten Zeit. "Ich muß bemerken, daß Wissenschaft und Zeit miteinander Bewegungen gemeinsam haben" 128. Wissenschaft ist also vorläufige Erkenntnis, stückweises Erkennen im Vorlauf. Die paulinischen Reminiszenzen dieser Zitate sind schon erwähnt worden. Genug; die Bescheidung des Denkens ist hier ausgesprochen, wenn auch nicht überall eingehalten. Gehört zur Gnosis die ungeduldige Vorwegnahme der voll-kommenen Erkenntnisweise, dann ist Schelling kein Gnostiker.

Man kann die Gnosis - der christlichen Antike, versteht sich - auch charakterisieren als platonische, genauer; als neuplatonische Verfälschung des Christentums. Da wird denn das Gute mit dem Geist, das Böse mit dem Stoff gleichgesetzt, als ob nicht die luziferische Sünde eben der hochmut des Geistes wäre. Der Mensch wird zerspalten in Geist und Fleisch, und der Leib in grotesker Übersteigerung der paulinischen Menschenlehre als Übeltäter denunziert. Ein so radikaler Ethizist wie Tertullian muß dem entgegentreten: caro non infamis! Unter der poetischen Schönheit der gnostischen Spekulation schwelt die faulige Zersetzung der Antike.

Und Schelling? Schelling sagt den Neuplatonikern ab: "von denen ich übrigens kein sonderlicher Verehrer bin" 129. Der Platonismus ist bei ihm entschärft. Das Da-sein wird höher gewertet als das essentielle Sein; für Platon war nur das ideale Sein wahrhaft seiend. "Figürlichkeit" als "Leiblichkeit" gilt Schelling als Ziel der "Wege Gottes". Er bekennt sich zu Artistoteles, wenn dieser den platonischen Begriffsrealismus als "kenologein" - leere

Worte, beziehungsweise Begriffe reden (und denken) - abtut ¹³⁰. Er setzt den Geist - das Ideale - nicht mit dem Guten und die Materie - das Reale - nicht mit dem Bösen gleich. Als Prinzipien gedacht sind beide gleichwichtig ¹³¹. Nur Gottes schöpferischer und gestaltender Wille gibt dem Subjektiven das zunehmende Übergewicht über das Objektive. Erst in einer Welt mit einer von Gott aus Heilswillen gesetzten Richtung gibt es Gut und Böse als Ja oder Nein zur gottgewollten Tendenz. Das Böse gründet in der verkehrten Willensrichtung: zurück zur Egoität. Daher gibt es nur im selbstbewußten Wesen Schuld. "Der Mensch besitzt B, das heißt Naturgrund, aber nur als Schöpfung ..., also nur als Möglichkeit, nicht wie Gott es hat, um es wirklich zu machen ... Er wollte wie Gott die Potenzen in Bewegung setzen" ¹³². Er wollte Schöpfer aus eigener Macht sein. In der Lehre vom Urmenschen kam Schelling der Gnostik am nächsten, aber verfallen ist er ihr nicht. Der Leibfeindlichkeit konnte sich der Denker nicht ergeben, der wie Goethe die Welt im Stengelglas fand, der alle Schöpfung und jegliches Geschöpf vom Ewigen geprägt sah, ganz im Sinne der Heiligen Schrift: "Denn alle Kreatur Gottes ist gut." ¹³³.

Oder soll man das Wesen der Gnosis im Emanatismus sehen? Schelling hat "die trüben Träumereien" des Emanationssystems abgelehnt und nur als "Sehnsucht nach geschichtlichen Aufschlüssen" verstanden ¹³⁴.

Oder haben die protestantischen Theologen unter seinen Hörern die "Gottwerdung im Mythos" als Gnosis mißverstanden? Kierkegaard zumindest flüchtete aus dem mythenkundlichen Kolleg. Wäre er doch geblieben! Einem solchen Meister der Einfühlung in Seelenzustände hätte am Schluß der Fuge ihr königliches Thema nicht verborgen bleiben können: "daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns" ¹³⁵. Was gäben wir für einen "Herakles" oder eine "Persephone" aus der Feder Kierkegaards! Weil der christliche Existentialismus mit Orpheus und Eurydike, Orestes und Elektra nichts anfangen konnte, mußten

Rilke, Anouilh und Sartre, nihilistische Akteure, Rühmer des Hiesigen im Nichts aus diesen Gestalten machen.

Schellings Auffassung vom Mythos als einer propädeutischen Bilderfibel ist nicht Gnosis, sie wurzelt in einer der katholischen verwandten Lehre vom gefallenem Menschen. Der logos spermatikos ist erhalten, die Ebenbildlichkeit Gottes - und Gottes Wahrheit ist ja nicht nur Lehre, sondern auch Antlitz - unter Entstellung bewahrt. Nicht Hiob ist Vor-bild Christi allein, auch Orpheus. So empfand auch die alte Kirche. Dafür zeugen die Malereien der Katakomben. Schelling ehrt die großen Denker der Heiden als Sucher des Positiven ¹³⁶. Luther hingegen wünschte den Aristoteles "auf den Misthaufen" und äußerte in seinen Tischgesprächen, mit der Juden Weisheit verglichen, sei der "Griechen Weisheit eine viehisch Weisheit".

In einem trafen die Gegner Schellings vielleicht ins Schwarze: daß er in Christus den ewigen Logos, nicht den Menschen Jesus aus Nazareth sehe. Und doch! Auch hierzu lesen wir: Menschensohn wird im Neuen Testament "nicht als Ehrentitel gebraucht, sondern als Erniedrigungstitel" ¹³⁷. Schelling bezieht sich also auf das Bild vom leidenden Gottesknecht bei Jes 42. Wie nahe hätte der Hinweis auf Dan 7 gelegen, auf die richterliche Hoheit des Menschensohnes, die Jesus selbst vor Kaiphas bezeugt! ¹³⁸ Das Mysterium crucis ist vom Mysterium gloriae im Neuen Testament nicht zu trennen.

Ich fasse zusammen: Schelling ist der Absicht nach gewiß nicht Gnostiker, soviel Gnostisches ihm von dem übersteigerten Zutrauen des Idealismus zum Geist, von der Beschäftigung mit Böhme und von der unzureichenden Begründung der Menschenlehre her auch anhaftet. Er ist ein realistischer Metaphysiker dessen Hang zur Spekulation - für einen Metaphysiker so unentbehrlich, wie für einen Politiker der Ehrgeiz - durch keine Autorität gezügelt wurde. Der petrinischen Disziplin der katholischen Kirche wollte er sich nicht unterwerfen, über die Antithetik des protestantischen Paulinismus wollte er hinaus,

so ergab er sich Träumen über eine künftige johannäische Kirche des pneumatischen Verständnisses - darin Joachim von Floris nicht unähnlich -, die ihm den Spott der Westler und die Verehrung der Russen eintrugen, die jene Kirche schon zu besitzen wähnten.

Geistesverständnis und Glauben

Immer haben die Gnostiker das Evangelium Johannis geliebt, das schon mit adlerhaftem Aufschwung beginnt: "Im Anfang war das Wort" 139 - ein Satz, der im Griechischen noch vielschichtiger ist: *en arché en ho logos* - und das verkündet: "Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" 140. Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen" 141. *Gnosesthe ten aletheian* ... Aber dieses Geistverständnis war nicht Erkenntnis des natürlichen Verstandes oder Ergebnis der selbstherrlichen Spekulation: "Der Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht kann empfangen; denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht" 142, "Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir" 143. Es ist also künftiger Geist, der Geist der Vollendung, gnadenhaft ergossen.

Johannäisches Geistverständnis aller Dinge setzt daher den Glauben voraus, den Glauben an Christus, und die Begegnung mit ihm: "Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich" 144. Darum redet kein Evangelium häufiger vom Glauben als das vierte: "Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" 145. "Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, aus dem werden Ströme lebendigen Wassers fließen" 146. Wer an Jesus glaubt, glaubt auch an den Vater, der ihn gesandt hat. Auch das Wort Vater wird im vierten Evangelium weit häufiger gebraucht als in den übrigen. Gotteskenntnis, Einsicht in den liebenden Heilsinn Gottes, der bisher hinter dem zürnenden Ange-

sicht verborgen war, setzt Christ-Erkenntnis voraus, diese wiederum Christ-Begegnung, und diese ist nur im Glauben möglich.

Aber Gotteserkenntnis bedeutet nicht, daß nun Gott aus-denkbar wäre und seine Schöpfung bis zum Grunde verständlich. Gottes Wort soll nicht die Welt erklären, sondern verklären. Noch immer gilt der Ausspruch des Alten Testaments: "Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr; sondern soviel der Himmel höher ist, denn die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahinkommt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und wachsend, daß sie gibt Samen zu säen und Brot zu essen: also soll das Wort, so aus meinem Munde geht, auch sein. Es soll nicht wieder leer kommen, sondern tun, was mir gefällt und soll ihm gelingen, dazu ich's sende"¹⁴⁷. Der Philosoph, der das vorgedachte, schöpferische und heilstiftende Wort Gottes im Glauben ergriffen hat, kann dann nach-denkend die Welt erklären. So die Überlegung Schellings. Philosophie, sagt er, "will die Welt erklären", aber als "Tatsache", als "Tat", als Gotteswerk, aus der Potenz des Christentums. Er unterwirft das Bildungswissen dem Heilswissen, setzt es aber nicht in Widerspruch dazu. Er will den idealistischen Erklärungsdrang heiligen. Dabei bleibt ihm bewußt: "Die Erscheinung Christi in der Weltgeschichte ist die Enthüllung (des) Planes" ¹⁴⁸. Gott "an sich und vor sich" ist unerkennbar; vor das Prius des Seins kann der reine Gedanke nicht zurückgehen. "Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen?"¹⁴⁹, fragt der Apostel. Aber Christi Erscheinung ist "der Schlüssel" ¹⁵⁰.

Es ist der theologische Fehler Schellings, daß er den Übergang zum Glauben nicht klar bezeichnet hat. Daher der schon zitierte Vorwurf von Jaspers. Allein, wenn wir bei Schelling auch kein Bekenntnis zum erlebten Übergang finden von der Art

des erschütternden Memorials I. d. d. d., so können wir ihm die innere Christbegegnung nicht glatterdings absprechen. Lothar Zahn sagt: "An solcher hohen Grenze eines Denkens eröffnet sich ein Persönlich-Ungesagtes, ein Bereich der Seele, der sich jeder Objektivation und jedem fremden Zugriff entzieht" 151.

Wenn Schelling die Grenze zwischen natürlichem Wissen - der Vernunft und des Verstandes - und Glauben in seiner christlichen Philosophie auch nicht scharf bezeichnet, so wird doch an einer anderen Stelle seine Grenzerfahrung deutlich: an der Betrachtung des Sokrates.

Der Steinmetz aus Alopeke - wenn wir seine Gestalt aus der platonischen Metamorphose nur irgend deutlich herauslösen können - gab mit seinem Bekenntnis zur Unwissenheit nicht nur seinen Richtern Rätsel auf. Die Apologie legt nahe, diese "Unwissenheit" als Ironie zu verstehen. Sokrates stellt sich unwissend, um desto trefflicher Politiker, Dichter und Handwerker ihrer Unwissenheit zu überführen. Aber zeigt nicht derselbe Text klar, wie eng verwoben Scherz und Ernst, List und Einfalt in dem vom Daimonion angerufenen, dem pythischen Apollon verpflichteten Manne waren? Fühlt er sich etwa nicht wirklich gedrungen, das Orakel auf Sinn und Bewährung hin zu prüfen? Wäre sein Ausforschen nur Scherz gewesen, hätte er vor seinen Richtern nicht bekennten können, daß er den Scherz eben zu weit getrieben, doch nur als solchen gemeint habe? Gewiß hätte er Verzeihung erlangt; trotz seines Beharrens war das dem Verdikt zugrundeliegende Stimmenverhältnis nicht ungünstig für ihn. Es ist zu billig, die Unwissenheit des Sokrates nur als pädagogisch-didaktischen Ausgangspunkt zu erklären.

So nimmt auch Schelling den Ausspruch des Sokrates ganz ernst. Negative Wissenschaft - dianoia -, Wissen um das, "was am Himmel ist und unter der Erde", habe sich Sokrates mit Recht aberkannt; er wollte positive Philosophie - episteme-,

Wissenschaft dessen, was dem Menschen als Menschen not ist, was zu seinem Heil gereicht. Aber wie unsicher war dies Wissen, wie unklar der Weg dahin! Die Philosophie stand in der Krise. Die Physiker erklärten *ta meteora kai ta hypo tes ges*; aber darauf kam es Sokrates nicht an. Die Sophisten landeten in Sensulismus, Relativismus und radikaler Skepsis; sie pflegten "die subjektive Unwahrheit" 15. Die Eleaten boten eine leere Wissenschaft vom qualitätslosen Sein an sich, also "objektiven Schwulst". Die Dialektik des Sokrates aber war wirklich eine kunstvolle Ausübung des Dialogos, ein Prüfen, ob man nicht miteinander über das Gegeneinander hinaus zueinander gelangen könnte im Sinne des Heraklit-Spruches: "Darum muß man dem Gemeinschaftlichen folgen." Voraussetzung war der erst unbewährte Glaube, daß es einen gemeinsamen Logos gäbe.

Und das Ergebnis? Kein fertiges System, sondern Stückwerk. Einzelne Züge der großen Ordnung. im Vorraum zögerndes, oft erfolgloses Umkreisen der Probleme. Von Sokrates im Kreis herumgeführt, fühlte sich Euthyphron schwindeln. Allmähliche Verfertigung der Gedanken im Gespräch! "Laßt uns prüfen", sagt Sokrates zu den wohlwollenden unter seinen Richtern, "wieviel Ursache wir haben, zu glauben, der Tod sei etwas Gutes." Ebenso prüft er im Herker den Fluchtplan des Kriton. Nicht aus Pädagogik verzichtet er auf den Aufriß eines epistematischen Systems - erst Platon wird in der Politeia den Entwurf wagen -, sondern aus Einsicht in die Begrenztheit seiner Erkenntnis. Aber der Glaube, der am Anfang seiner Forschung stand, ergänzt ihm am Ende seiner Lebenszeit das Stückwerk. "Der Glaube ist ... notwendig Wollen und Handeln" 154. Dieser Glaube läßt ihn vor den Richtern, im Herker, am Rande des Todes fest bleiben. Der Gott, der ihn in die Forschung hineingeführt, der wird ihn aufnehmen, wie er die singenden Schwäne zu sich heimholt.

Zu "überschwenglich" 155 war der Gegenstand seiner Geistesmühen, als daß er ihn in der Zeit hätte ganz erringen können, da auch das Licht Christi noch nicht aufgegangen war. Der Tod des Sokrates, "der Karfreitag der antiken Welt", wie Joseph Bern-

hart in einem Vortrag sagte, war ein Bekenntnis des Glaubens im Advent.

Doch auch nach der Ankunft Christi ist der Glaube nicht aufgehoben, die reine Gnosis nicht gewährt; das habe ich als Schellings Überzeugung erwiesen. Aber der Erkenntnisbereich ist ausgeweitet.

Ich verweise noch einmal auf die Stelle, wo die Dialektik von Wissen und Glauben abgehandelt wird 156. Schon die Auslegung, die Schelling der sokratischen Philosophie gab, wie seine Empfehlung, die Studenten möchten Pascal lesen 157, - und wer wollte Pascal der Gnosis verdächtigen? - bezeugen, daß er die Grenzerfahrung vom "Scheitern des Denkens" gemacht hatte. Das Scheitern des Denkens ist überhaupt ein Lieblingsbegriff der Modernen, ihr Dysangelium. Man ist versucht zu glauben, daß eine wahre Katastrophensehnsucht sich darin ausspricht. An irgendeiner Küste ist jeder große Entdecker gescheitert. Aber hätte er sich suggeriert: ich werde scheitern, denn ich muß scheitern, so wäre er nie ausgefahren. Er sagte sich gewiß: ich muß entdecken, ob ich gleich scheitern sollte, was durchaus möglich ist. - Wie eng und arm wäre die Welt, wie eng und arm die Wissenschaft, wenn alle Entdecker im Bewußtsein der "Grenzen" zuhause geblieben wären! Der Glaube ist nicht die Macht, die von vornherein Ergebung und Verzicht fordert; er ist die Kraft, die uns zur Grenze trägt, und die über die Grenze hinausführt. Wo aber die Grenze jeweils liegt, lehrt erst die Erfahrung.

Die Konvergenz der Wissenschaften

Geisttätiger Glaube erfüllte Schelling, wenn er aussprach: "(Wir) sehen Zeichen der Annäherung jenes Zeitpunktes, dem die Weisen aller Zeiten so sehnsuchtsvoll entgegensehen: wie sich die Identität aller Wissenschaften entwickelt" 158. Freilich sah er das Ziel noch als "fernen Punkt" 159, und auch dem sprach das vorige Jahrhundert Hohn.

Die Wissenschaften, weit davon entfernt, ihre Identität zu suchen, schritten nicht einmal aufeinander zu; sie entfernten sich vielmehr voneinander, jede um ihren Gegenstand bemüht. Der Empirist us

verband sich mit dem **Rationalismus**. Die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit schien antiquiert an ihre Stelle trat die unscharfe Relation von Notwendigkeit und Zufall, wobei man bemüht war, auch den Zufall nur im vorwissenschaftlichen Material gelten zu lassen; letztlich war Zufall nur die Verknüpfung zweier verschiedener Kausalketten. Die Wissenschaften von den Tatsachen, die aus menschlicher Freiheit gewirkt sind, die historischen Wissenschaften also, in ihrer Mitte die Geschichte, gerieten in Mißkredit. Zünftige Historiker begannen unter Minderwertigkeitskomplexen zu leiden und zu überlegen, wie man die Geschichte in den Rang einer Wissenschaft erheben könnte. Etwa, indem man sie als vorläufige - und höchst unvollkommene-Materialiensammlerin für die statistische Soziologie anstellte! Der orthodoxe Marxismus lebt heute noch von der Überzeugung seiner Gründer, sie hätten die einzige, "wissenschaftliche" Theorie der Geschichte und Politik entdeckt. Erst Dilthey machte die "Geisteswissenschaften" auf der Universität wieder hoffähig, nicht ohne ihnen vorher ernstlich ins Gewissen geredet zu haben, sie möchten sich doch ihrer Reputation willen metaphysische Flausen aus dem Kopfe schlagen. Die Metaphysik sei längst überholt, sie sei nichts gewesen als eine Hilfsannahme der Griechen zur Begründung der Sternbewegung, die sich dann über Gebühr mausig gemacht und in lauter Antinomien hineingeführt habe. Und tröstend fügte er hinzu - denn der Deutsche ist ein Gemütsmensch -, man sollte sich darum die private metaphysische Stimmung nicht verkümmern lassen, des Abends etwa, wenn die Sterne heraufstiegen und das kopernikanische Wissen zu Bett gegangen sei. - So etwa zu lesen im zweiten Teil der "Einleitung in die Geisteswissenschaften".

Der Philosophie blieb dann lediglich die Aufgabe, eine integrierende Axiomatik und Methodenlehre zu erstellen, worum sich die Fachgelehrten nicht auch noch kümmern könnten. Während einst die Philosophen würdig in der Mitte gestanden waren, wie Raffael Platon und Aristoteles in der Stanzadella

Segnatura darstellte, und den Fachgelehrten die Richtung gewiesen hatten, flitzten sie jetzt wie Weberschiffchen zwischen den Fakultäten hin und her, um nur ja nicht in Rückstand zu kommen.

Aber mit dem neuen Jahrhundert kam eine Wandlung, just in dem Augenblick, als die bislang verborgene Krise des Abendlandes äußerlich offenbar ward. Die Wege der Wissenschaften neigten einander zu. Ernsthafte Physiker, Biologen, Psychologen und Soziologen trachteten nach einer Erneuerung der Metaphysik, nicht etwa, weil sie sich vor den aufsteigenden Gewittern in die "Geschichtslosigkeit" der "zweiten Religiosität" Spenglers hätten flüchten wollen, sondern bewegt von der Majestät der Tatsachen; weil ihnen die metaphysischen Gründe der Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigten, bewußt wurden. Planck hatte nicht unmittelbar Metaphysik im Sinne, als er bei der Untersuchung der dunklen Strahlen entdeckte, daß Energie in Quantensprüngen ausgeschieden werde. Und wer wollte alle Strahlenforscher und Atomisten vom Ehepaar Curie an und all die anderen Physiker - Lenard, Einstein, Planck, Hahn, Meitner, Bohr, Oppenheimer, Rutherford, Schrödinger, Jordan, Heisenberg - als in der Wolle gefärbte Metaphysiker bezeichnen?

Ich bin weit davon entfernt zu sagen, sie hätten etwa einen neuen Gottesbeweis geliefert, und was dergleichen gelegentlich übertreibend geäußert wird. Aber sie haben erwiesen, daß das "klassische" System der Physik, jenes System der ehernen Notwendigkeit nur ein Spezialfall ist, daß wir den für unumstößlich angesehenen Gesetzen der Chemie einschließlich der Axiome von der Erhaltung der Masse und der Energie nur eine statistische Gültigkeit zusprechen können, eine brauchbare und erweisliche für den makroskopischen Bereich, keine ausschließliche für den Seinsgrund, in welchem unserer Erkenntnis eine Grenze gesetzt ist, weil unsere Beobachtungsmittel die Ergebnisse selbst modifizieren.

Ebenso ist die euklidische Geometrie, auf die noch Kant eingeschworen war, nur ein Spezialfall der n -dimensionalen, die sich errechnen, nicht mehr vorstellen läßt. Und man kann wohl exakt die

Halbwertszeit eines radioaktiven Stoffes bestimmen, die Zeit also, da er zur Hälfte zerfallen ist, aber nicht durch einfache Teilung ermitteln, in welchen Zeiteinheiten er so und soviel Partikel aussendet.

Das Licht endlich weist seine natura anceps, indem es sich bald wie die Geschoßgarbe eines Maschinengewehrs als Hagel von Korpulkeln erweist, bald wie ein Wellenbündel, das der Interferenz und Beugung unterworfen ist; und die Materie ist möglicherweise nur eine Modifikation der Energien. Kurz, es kommt auf Schellings Wort hinaus, daß die Gesetze des Weltbaues schwerlich so einfach seien, als sich die Mechanisten vorstellen möchten.

Das gilt auch für den Bau der organischen Natur. Die glatte Herleitung des Lebens aus zufälliger Ballung von Eiweißkörpern, wie sie noch Haeckel behauptete, hat sich als Unding erwiesen.

Der Mensch - ein Zellenstaat, das war so ziemlich das beste, was man uns im Fin de siècle zugestand. Der Mensch als Maschine - Lamettrie hat in der Aufklärung das Wort zuerst geprägt - wurde uns noch in der Schule auf Tafeln anschaulich demonstriert: das Gehirn eine Telephonzentrale, der Magen eine chemischen Fabrik, das Herz eine Pumpstation. (Die Maschine als Mensch - das war dann die Kehrseite der Medaille.)

Und dieser komplizierte Apparat Mensch hatte sich über den volvox globator und andere Zwischenformen herauf aus jenem ersten Schleimklümpchen kausalnotwendig "entwickelt", eine schaurige Varietät der Schellingschen Entwicklungsidee. Das Lebewesen galt also als Maschine, die nicht nur sich selbst versorgt, sondern darüber hinaus gleiche und schließlich noch vollendetere Typen hervorbrachte! Man entwickelte sich, möchte ich verständlich machen, zufällig-notwendig: Zufällig waren die Kombinationen von Anlage-Elementen, notwendig war der weitere Verlauf; und der struggle of life sorgte dafür, daß die besten Modelle ausgelesen wurden, indes die schwachen auf der Strecke blieben.

Seit Driesch seine Versuche mit den See-Igeln angestellt hatte, sprach sich dann herum, daß zum

Wesen des Organischen Zielstrebigkeit gehört. Driesch mußte auf den Entelechiebegriff des Aristoteles zurückgreifen. Ein Satz Schellings war wieder bewahrheitet: daß Entwicklung ohne causa finalis nicht denkbar ist.

Schellings hat seine Entwicklungslehre nie als kausalistische Deszendenztheorie verstanden. Wie auch der Typenwandel in der Natur vor sich gehen mag, eines ist gewiß: durch bloße Kombinatorik kann er nicht erklärt werden. Alle Erbkombinationen variieren nur den Phänotyp. Auch der Großteil der Mutationen, die wir experimentell erzielten, ist lebensunfähig. Durchgreifende Typenwandlungen - etwa von der Echse zum Vogel - können nicht in tausend kleinen Schritten erzielt werden, weil die Zwischenformen nicht lebensfähig sind. Wie gar alle fremddienlichen Zweckmäßigkeiten der Natur verstanden werden können, wie sich etwa die Obstbäume und die Bienen über ihre Zusammenarbeit geeinigt hätten, bleibt unbegreiflich, wenn man nicht über all dem Wuchern und Blühen die lenkende, Hand, die umgreifende Potenz annimmt.

Die Natur macht Sprünge - im Anorganischen und Organischen -, auch wenn es ihr die Kausalisten verbieten.

Schließlich hat Uexküll in seiner "Theoretische Biologie" die Umweltgebundenheit der Tiere nachgewiesen, wie sie durch die Art ihrer Werkzeuge und Werkzeuge eins sind mit ihrem Lebensraum. Nur der Mensch, das unangepaßte Lebewesen, die nicht spezialisierte Frühgeburt - so Portmann - hat "Welt" als "Gegenstand" seines "Selbststandes".

Aloys Wenzl hat einen Stammbaum der Freiheit aufgestellt, dessen Wurzeln bis ins Atomare hinunterreichen, wobei freilich zu erinnern ist, daß zwischen der "Unschärfe" im elementaren Bereich, dem "Spielraum" der Lebewesen und der Freiheit des Menschen Qualitätssprünge liegen.

Soll ich noch auf die kühnen Spekulationen von Dacque und auf die Theorien der Holisten (Smuts und andere mehr) verweisen?

Man verstehe wohl: diese Thesen sollten hier

nicht geprüft und schon gar nicht unbewiesen übernommen werden. Nur die Tendenz auf Ganzheit hin will ich deutlich machen.

Auch die Psychologie strebt der Mitte und Ganzheit zu. Von Schelling und der Romantik - Carus, Schubert - übernahm sie über Schopenhauer und Hartmann zuerst nur das Unbewußte, den Trieb- und Willensgrund, den Schopenhauer in buddhistischer Entwertung negiert wissen wollte. Wie allerdings im monistischen Willensstrom der dazu nötige Gegenwille ausgebildet werden sollte, sagte er nicht. Nietzsche ergab sich dann in die Willentlichkeit der Welt, die Vernunft wurde zur "Hand des Leibes". Klages sah im Geist ein akosmisches Element. Im Menschen arbeiteten Triebe (der Dionysos) und Triebfedern (der Sokrates) gegeneinander. Die Freudsche Schule huldigte einem öden Triebrealismus. Kultur war "Sublimierung" der Libido. Wieder die monistische Widersinnigkeit! Als ob ein Fluß sich selber Deiche und Klärbecken setzen wollte! Adler hob den Geltungstrieb stärker hervor. Indes, auch hier zeigte sich die Wendung: C.G. Jung, der Autor der Wandlungen und Symbole der Libido, entdeckte die religiöse Kraft als integrierende Mitte des Menschen. Der Wiener Frankl vollends will über die Psychotherapie hinaus zur Logotherapie.

Alle konvergierenden Tendenzen suchen nach dem Einheitsgrund. Diese Einheit kann ihnen nur die Philosophie verleihen, die Metaphysik als "Weg von den Grenzen der Wissenschaft zu den Grenzen der Religion" (Aloys Wenzl).

Eine Kritik der historischen Vernunft, vorbereitet durch Dilthey, Yorck von Wartenburg, Max Weber, Alfred Weber, Jaspers, Spengler, Ortega y Gasset, Toynbee und andere wird endlich zur umfassenden Typologie, Geistesgeschichte und Systematik der Systeme führen¹⁶⁰. Die zentripetale Universitas ist eine Erfüllung der Zukunftshoffnung Schellings.

Ausklang

"Was ich wünsche ist, daß einzelne herausgerissene Sätze nicht weitergetragen werden mögen ... Es ist keine Kunst, einzelne Töne aufzuhaschen, was

gesucht wird, ist die Melodie des Ganzen ... So werden Ihnen auch viele meiner Worte in der Folge verständlich werden und die Melodie wird sich in Ihnen selbst fortzeugen" 161. Diese Worte richtete Schelling in der letzten Stunde der ersten Münchner Vorlesungsreihe an seine Hörer. Er verglich also sein System mit einer Komposition. Nun weiß allerdings die Musikgeschichte von Tonwerken, die zu ihrer Zeit keine Wirkung taten, ja überhaupt nicht aufgeführt wurden, weil das Instrumentarium oder die Aufnahmebereitschaft fehlten. Doch dann kommt die Stunde, da das Ohr feinhöriger geworden, der Sinn vorgebildet, das rechte Instrument entwickelt: die Symphonie klingt auf und übt ihre ganze Macht. So auch im Falle Schelling.

Vom Interpreten aber wird vor allem Werk-treue gefordert. Darum war ich mit Ernst bemüht. Ist es mir gelungen, die Weise des Meisters wieder ins Leben zu rufen - wobei es ohne Belang ist, wenn ich an seiner Handhabung des Kontrapunktes etwas auszusetzen hätte-, kann seine Melodie sich fortzeugen, so bin ich reich belohnt. Ist doch auch diese Symphonie Schellings ein Abbild, wie vollkommen oder unvollkommen immer, des *carmen universitatis*.

Freilich, bloße Gesamtbeurteilung seines Werkes - ein Gefallen, den man dem Künstler gerne erwiese - wird man dem Denker nicht zugestehen können. Sein Werk darf nicht nur im ganzen betrachtet, es muß auch in den Teilen untersucht werden. Zudem war ja Schellings System noch nicht das vollkommene Ganze und konnte es seiner eigenen Meinung nach nicht sein. Es war vorläufiger Aufriß. Seine einzelnen Linien wird die währende Philosophie prüfen. Den wohlwollenden wie den beckmessernden Merkern aber sei, nachdem so oft aus der Heiligen Schrift zitiert worden, der Satz des Apostels als Lösung gegeben: "Prüfet alles und das Gute behaltet!" 162 Sollte denn die lebendige Philosophie, die den Geistesertrag eines Platon, eines Aristoteles und anderer nach Scheidung des Weizens von der Spreu in ihre Scheuer gebracht, nichts Gutes an dem Werke

Schellings finden? Das unaufhörliche, aufwärts-und heimführende Gespräch der Geister kann nicht verzichten auf den Beitrag eines Mannes, dessen ganzes Denken von jener Sehnsucht getrieben war, der Augustinus so beredeten Ausdruck verliehen:

"Zu Dir hin hast Du uns geschaffen und unruhig ist unser Herz, bis daß es Ruhe findet in Dir."

Anmerkungen

1. 2 Kor 5,7
2. Horst Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter S 329
3. Friedrich Hölderlin, An die Madonna, in Dichtungen und Briefe, Winkler Verlag/München, S 225
4. Friedrich Hölderlin, Der Einzige, in Dichtungen und Briefe, Winkler Verlag/München, S 195
5. Heinrich Heine, Sämtliche Werke, Hamburg 1884, Bd. 7, S 105
6. Zitiert nach Helmut Pölcher, Schellings Auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten, Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte, Bd. 6 (1954), SS 193 - 215
7. Vergleiche dazu freilich Steffens' Brief an Tieck vom 14.9.1814: "So gewiß es ist, daß die Zeit, in welcher Goethe und Fichte und Schlegel, Du, Schelling, Novalis, Ritter und ich uns alle vereinigt träumten, reich an Keimen war, so lag dennoch etwas Ruchloses im Ganzen. Ein geistiger Babelturm sollte errichtet werden ..."
Briefe an Ludwig Tieck, herausgegeben von K.v. Holtei, Breslau 1864, Bd 3, S 65
8. Das Beispiel stammt natürlich nicht aus Schelling; es ist von mir als bewußte Karikatur gebracht.
9. In der Vorrede zur "Phänomenologie des Geistes", freilich ohne Schellings Namen zu nennen. Doch fühlte sich dieser getroffen und brach den Verkehr mit Hegel ab.
10. Plitt II, 156
11. Edgar Ederheimer, J. Böhme und die Romantik, 1904; P. Hankamer, J. Böhme, Gestalt und Gestaltung, 1924; L.C. Richter, Jakob Böhme, 1943
12. Enge Verbindung zur platonischen Erkenntnislehre; siehe "Menon" und "Theaitetos". Die charakteristischen Unterschiede beruhen darauf, daß Schelling auch das zweite Prinzip hochschätzt.
13. 2 Kor 5,7
14. 1 Kor 13,9
15. Ernst Haeckel, "Die Ontogenie ist eine kurze Rekapitulation der Phylogenie", Welträtsel.

16. Gemäß dem Vorschlag von Horst Fuhrmans in "Schellings Philosophie der Weltalter", 1954
17. Offb 22,13
18. 5 Mos 4,24
19. Zahllose Reminiszenzen könnten hier beschworen werden: Kronos, der seine Kinder frißt; der Zervanismus, jene persische Lehre, die an den Anfang zrvan akarana stellt, die ungeschaffene Zeit, also den Weltrhythmus; Phönix, der sich im Feuertod verjüngt; Brahman, das "Essen, das sich selber ißt", usw.
20. Sankara, brahmanischer Philosoph, 800 n.Ch.
21. Eine eingehende Untersuchung über Schellings Kenntnis der indischen Philosophie steht noch aus.
22. Den Begriff des Überseienden hat Schelling von Plotinos.
23. Von einer Korrelation darf hier wiederum nur vergleichsweise, chiffrenhaft gesprochen werden, denn das Freie, Höhere ist ja ab-solut, daher nicht relativ oder kor-relativ.
24. Man sieht hier die Rückverbindung zur Identitätsphilosophie; nur ist hier "vertikal" gedacht, was dort gewissermaßen "horizontal" gedacht war (siehe Schaubild I).
25. Offb 1,8
26. Sprüche 8,22 - 31
27. Horst Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung, Kant-Studien, Bd 47, Heft 2, 1955/56, S 273
28. 1 Kön 11-13
29. Prediger 1
30. Luk 24,26
31. Alois Dempf, Weltordnung und Heilsgeschichte, S 22
32. Horst Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung, Kantstudien, Bd 47, Heft 2, 1955/56, S 284 ff.
33. IX, 209 ff.
34. Hebr 11,1
35. Kor 5,7
36. 1 Kor 13,12
37. Matth 26,73

38. Röm 8,22
39. Apg 17,28
40. Alois Dempf, Weltordnung und Heilsgeschichte,
S 17
41. VIII, 221
42. VIII, 325
43. 1 Mos 27
44. Hebr, 13,8
45. Apg 8,30
46. Offb 1,8
47. Augustinus, De Trinitate VI, ult. cap.
48. Kol 1,15/16
49. Röm 1,19 ff
50. Jak 1,18
51. Röm 5,12
52. Röm 6,23
53. 1 Kor 7,22
54. 4 Mos 6,25
55. Lothar Zahn, Die Sprache als Grenze der
Philosophie, Münchner Dissertation 1956
56. Röm 8, 22
57. Röm 8,21
58. 1 Kor 3,16
59. 5 Mos 4,24
60. Kierkegaard Nachschrift 2/3
61. Joh 1,3
62. Kol 1,17
63. Eph 1,10
64. Eph 1,22
65. Kol 1,20
66. Matth 28,18
67. Sprüche 8,22 - 31
68. Kierkegaard Nachschrift 67
69. Kierkegaard Nachschrift 67
70. Kierkegaard Nachschrift 68
71. Sprüche 3,19
72. Jer 10,12
73. Sir 1,4
74. Röm 11,33
75. Offb 17,9
76. Pascal, Pensées, Fr. 194
77. Joh 10,30
78. Joh 10,38

79. 1 Kor 15,28
80. IX, 217/18
81. Münchner Nachschrift S 272
82. Münchner Nachschrift S 45
83. Jo 2,19
84. Karl Jaspers, Schelling - Größe und
Verhängnis, S 175
85. Münchner Nachschrift S 180
86. Münchner Nachschrift S 286
87. Münchner Nachschrift S 151
88. Münchner Nachschrift S 16
89. Münchner Nachschrift S 16
90. Münchner Nachschrift S 349
91. Münchner Nachschrift S 24
92. Münchner Nachschrift S 349
93. Jo 1,18
94. Münchner Nachschrift S 134
95. Münchner Nachschrift S 16a
96. Münchner Nachschrift S 24
97. Münchner Nachschrift S 69
98. Röm 5,14
99. Matth 28,19
100. Münchner Nachschrift S 175
101. Münchner Nachschrift S 388
102. Münchner Nachschrift S 5
103. Münchner Nachschrift S 88
104. Kierkegaard Nachschrift, S 38
105. Münchner Nachschrift, S 13
106. Münchner Nachschrift, S 45
107. Kierkegaard Nachschrift, S 34
108. Münchner Nachschrift, S 24
109. Münchner Nachschrift, S 45
110. Münchner Nachschrift, S 8
111. Münchner Nachschrift, S 173
112. Münchner Nachschrift, S 32
113. Kierkegaard Nachschrift, S 2/3
114. Münchner Nachschrift, S 166
115. Kierkegaard Nachschrift, S 38
116. Kierkegaard Nachschrift, S 38
117. Münchner Nachschrift, S 143

118. VIII, 217
119. Münchner Nachschrift, S 259
120. Münchner Nachschrift, S 236
121. VIII, 271
122. Münchner Nachschrift, S 236
123. VIII, 307
124. Jak 2, 14 ff
125. Heinrich Heine, Sämtliche Werke, 1884,
Bd VII, S 9 ff
126. Friedrich Nietzsche, Der Antichrist
I, N 10; Sämtliche Werke, Leipzig 1906, S 367
127. Münchner Nachschrift, S 131
128. Münchner Nachschrift, S 375/6
129. Münchner Nachschrift, S 350
130. Kierkegaard Nachschrift, S 31
131. Münchner Nachschrift, S 193
132. Kierkegaard Nachschrift, S 80
133. 1 Tim 4,4
134. Münchner Nachschrift, S 144
135. Apg 17, 27
136. Kierkegaard Nachschrift, S 30 ff
137. Kierkegaard Nachschrift, S 82
138. Mark 14,62
139. Joh. 1,1
140. Joh 4,24
141. Joh. 8,32
142. Joh. 14,17
143. Joh 15,26
144. Joh. 14,6
145. Joh. 3,16
146. Joh. 7,38
147. Jes 55,8 -11
148. Münchner Nachschrift, S 272
149. Röm 11,33
150. Münchner Nachschrift, S 272
151. Lothar Zahn, Die Sprache als Grenze der Phi-
losophie, Münchner Dissertation 1956, S 121
152. Kierkegaard Nachschrift, S 30
153. Kierkegaard Nachschrift, S 30
154. Münchner Nachschrift, S 126

- 155. Münchner Nachschrift, S 121
- 156. Münchner Nachschrift, S 123 ff
- 157. Münchner Nachschrift, S 118
- 158. Münchner Nachschrift, S 10
- 159. Münchner Nachschrift, S 11
- 160. Alois Dempf, Kritik der historischen
Vernunft
- 161. Münchner Nachschrift, S 387
- 162. 1 Thess 5,21

Quellen
=====

Schellings Werke, Gesamtausgabe 1861

Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus.
Herausgegeben von Franz Rosenzweig in Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie 1917

Die Weltalter. Fragmente, herausgegeben von Manfred Schröter 1946

Paulus H. Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung. 1843

System der Weltalter. Schellings erste Münchner Vorlesung Wi. S. 1827/28. Nachschrift eines Unbekannten im Besitz von Horst Fuhrmans

Berliner Einleitung 1841. Nachschrift von Sören Kierkegaard, im Besitz von Alois Dempf

Zur Biographie

Plitt G. L. Aus Schellings Leben in Briefen. 1870

Literatur
=====

Allwohn A.: Der Mythos bei Schelling. 1927

Baeumler Alfred: Von Winckelmann zu Bachofen. Studien zur deutschen Geistesgeschichte 1939

Baumgardt David: Franz v. Baader und die philosophische Romantik. 1929

Benz Richard: Die deutsche Romantik. 1940

Braun O.: Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810. 1906
Schellings Philosophie. 1920

Dempf Alois: Meister Eckhart. 1934
Kierkegaards Folgen. 1935
Theoretische Anthropologie. 1950
Kritik der historischen Vernunft, 1955
Weltordnung und Heilsgeschichte. 1958

Dilthey Wilhelm: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus. Gesammelte Schriften, Bd. II

Dreus Arthur: Die deutsche Spekulation seit Kant

mit besonderer Rücksicht auf
das Wesen des Absoluten und
die Persönlichkeit Gottes. 1895

- Ehrenberg H.: Schelling. 1924
- Erdmann J. E.: Über Schelling, namentlich seine
negative Philosophie. 1857
- Fichte J.G.: Sämtliche Werke, herausgegeben
J. H. Fichte, 1845
- Fischer Kuno: Friedrich Wilhelm Joseph
v. Schelling 1895
- Frantz Konstan- Schellings positive Philosophie
tin: 1879
- Fuhrmans Horst: Schellings letzte Philosophie. 1940
Schellings Philosophie der Welt-
alter. 1954
Dokumente zur Schellingforschung.
Kant-Studien, Bd. 47, Heft 2,3.
1955/56 Der Ausgangspunkt der
Schellingschen Spätphilosophie.
Kant-Studien, Bd 48, S 302 ff.
1956/57
- Groos K.: Reine Vernunftwissenschaft. System-
atische Darstellung von Schellings
rationaler oder negativer Philoso-
phie. 1889
- Grunsky H. A.: Jakob Böhme. 1940
- Halblützel
Rudolf: Dialektik und Einbildungskraft.
F.W.J.v.Schellings Lehre von der
menschlichen Erkenntnis. Philoso-
phische Forschungen, herausgegeben
von Karl Jaspers. 1954
- v. Hartmann
Eduard: Schellings positive Philosophie als
Einheit von Hegel und Schopenhauer.
1869 Schellings philosophisches
System. 1897 Metaphysik der Neuzeit
1900
- Hartmann
Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idea-
lismus. 1923
- Hegel G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Heraus-
gegeben v. Georg Lasson, 1948
Wissenschaft der Logik. Herausgege-
ben v. Georg Lasson, 1928 Enzyklo-
pädie der Philosophischen Wissen-
schaften im Grundriß. Herausgegeben

- Heimsoeth Heinz:** v. Johanness Hoffmeister, 1949
Metaphysik der Neuzeit. 1929
- Hirsch E.:** Die idealistische Philosophie und das Christentum. 1926
- Honecker M.:** Die Wesenzüge der deutschen Romantik.
- Huber Max.:** Ludwig I von Bayern und die Ludwig - Maximilian-Universität in München. 1939
- Huch Ricarda:** Die Romantik.
- Jäger Gertrud:** Schellings politische Anschauung. 1939
- Jaspers Karl:** Schelling, Grösse und Verhängnis. 1955
- Kein Otto:** Die Universalität des Geistes im Lebenswerk Goethes und Schellings. 1933
- Kluckhohn:** Das Ideengut der deutschen Romantik. 1942
- Knittermeyer Hinrich:** Schelling und die Romantische Schule. 1928
- Korff H.A.:** Geist der Goethezeit. 1923
- Leese Kurt:** Von Jakob Böhme zu Schelling. 1927
Krisis und Wende des christlichen Geistes. 1941
- v. Martin Alfred:** Das Wesen der romantischen Religiosität. Deutsche Vierteljahresschrift f. Literatur und Wissenschaft. 1924
- Pieper Josef:** Philosophia negativa. Versuche über Thomas von Aquin. 1953
- Pölcher Helmut:** Schellings Auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten. Zeitschrift f. Religion und Geistesgeschichte, Bd 6, S 193 ff 1954
- Schelling-Tagung in Bad Ragaz, Verhandlungen:** Studia philosophica, Bd 14. 1954
- Schneeberger Guido:** F.W.J. v. Schelling. Eine Bibliographie. 1954
- Schneider Reinhold:** Die Heimkehr des deutschen Geistes. 1946

- Schröter Manfred:** Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings. Jenaer Dissertation 1908
- Schulz Walter:** Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 1955
- Staiger Emil:** Der Geist der Liebe und das Schicksal: Schelling, Hegel und Hölderlin 1935
- Stefansky G.:** Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. 1925
- Strich Fritz:** Deutsche Klassik und Romantik-Vollendung und Unendlichkeit. 1924
- Tillich P.:** Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie. 1910
Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. 1912
- Walzel Oscar:** Deutsche Romantik. 1908 (⁴ 1918)
- Weber Alfred:** Das Tragische und die Geschichte 1943
Abschied von der bisherigen Geschichte. 1946
- Zahn Lothar:** Die Sprache als Grenze der Philosophie- Eine Interpretation der Weltalter-Fragmente von F.W.J. v. Schelling. Münchener Dissertation 1956
- Zeltner Hermann:** Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem. 1931
Schelling. 1954

LEBENS LAUF

Am 16. November 1919 wurde ich als Sohn des damaligen Kaufmanns und späteren Abteilungsleiters im Sozialamt Prag VII Josef Koktanek und seiner Ehefrau Aloisia geb. Wögerer zu Eisenreichs in Niederösterreich geboren. Dort besuchte ich auch die Volksschule von 1925 an und trat 1929 in das Gymnasium in Waidhofen an der Thaya ein. Später war ich Schüler des Gymnasiums in Wien III und legte am 13 Juni 1938 das Abitur am Deutschen Staatsrealgymnasium, humanistische Abteilung, in Prag II ab. Im Herbst 1938 immatrikulierte ich mich an der Deutschen Karlsuniversität zu Prag an der philosophischen Fakultät. Ich belegte die Fächer Philosophie, Germanistik und Geschichte. Doch wurde die Universität im Zuge der politischen Wirren vorübergehend geschlossen. Vom Sommersemester 1939 an studierte ich an der Technischen Hochschule Dresden Biologie, Chemie und Geographie während drei Semestern. Nach Wehrdienst und Gefangenschaft ergriff ich den Beruf des Volksschullehrers. An der Universität München immatrikulierte ich mich im Wintersemester 1949/50. Hier studierte ich Philosophie, Pädagogik und Geschichte. Da ich das Studium neben meinem Berufe durchführte, mußte ich es vom Sommersemester 1951 bis zum Sommersemester 1955 unterbrechen.

